﴿ كتاب ﴾

لقطة العجلان

﴿ تأليف الامام بدر الدين الزركشى ﴾



وقد شرحه العلامة

﴿ الشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى ﴾

حفظه الله تعالى ونفع به



طبع على نفقة محمد عبد الخالق اسماعيل

﴿ الطبعة الاولى ﴾

١٣٢٦ — ١٩٠٨

مطبعة مدرسة والدة عباس الأول

(بالطرقة الشرقية بشارع خيرت بالقاهرة)

فهرست

﴿ كتاب لقطة العجلان مع مهمات مباحث شرحه ﴾

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفه

صحيفه

صحيفه



﴿ كتاب ﴾

لقطة العجلان

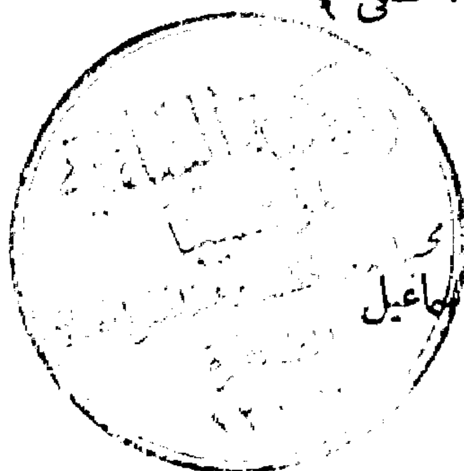
﴿ تأليف الامام بدر الدين الزركشي ﴾



وقد شرحه العلامة

﴿ الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي ﴾

حفظه الله تعالى ونفع به



طبع على نفقة محمد عبد الخالق اسماعيل

﴿ الطبعة الاولى ﴾

١٣٢٦ — ١٩٠٨

مطبعة مدرسة والدة عباس الأول

(بالطرقة الشرقية بشارع خيرت بالقاهرة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاتحة كل كتاب ، وخاتمة كل باب ، والصلاة والسلام على خير من نطق بالصواب ، وعلى آله وصحبه اولى الحكمة وفصل الخطاب ، أما بعد فهذه أوراق يقرب منها المتناول ، ويقصر عنها المتطاول ، توقف على المطولات فى الزمن القصير مواليها ، وتربو بالغرائب والعجائب فلا تساويها ،

ينسى لها الراكب العجلان حاجته ويصبح الحاسد الغضبان يطريها

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى آله الطاهرين ، أما بعد فهذه تعليقات على كتاب لقطة العجلان ، للامام الزركشى عليه الرحمة والرضوان ، تكشف عن وجوه محاسنه نقابه ، وتذلل من شوارد فرائده صعابه ، ولقد اجاد مؤلفه فى اسلوبه ، وابدع فى حسن ترتيبه طبق مرغوبه ، فيرى الواقف عليه من رؤس مسائل العلوم اهمها ، ومن متفرقات الفوائد احكمها ، ومن قوانين المنطق اعمها ، ومن ضوابط الحكمة اكملها ، ومن قواعد الاصول أجملها ، طالعته فاكبرته ، ورجعت البصر اليه فاعظمته ، واسفت لنسيانه فى هذه العصور

جمعتها لسؤال بعض الاخوان لتستعمل عند المناظرة ، وتعين على الدخول فى فنون المعقول لدى المحاوره ، فى زمن قصير ، فلذا عذرها التقصير ، والله اسأل الاعانة فيما قصدت ، والانابة فيما جمعت ،

الاخيرة ، وعدم التنبه له بين المقروآت الخطيره ، مع أخذه بيد قارنه الى ذروة كبرى ، واصعاده فى اقرب وقت الى مرتبة تنقطع لها الامانى حسرى ، ولا غرو « فلكل كتاب اجل ، ولكل اجل كتاب » ولم اقف على شرح له الا ماللقاضى زكريا الانصارى ، عليه رحمة البارى ، وقد اعلمت العزو اليه برقم « ز » وهذه ترجمة الزركشى من حسن المحاضرة للسيوطي فى ذكر من كان بمصر من الفقهاء الشافعية قال رحمه الله : بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشى ولد سنة خمس واربعين وسبعمائة وأخذ عن الاسنوى ومغلطاي وابن كثير والاذرعي وغيرهم والف تصانيف كثيرة فى عدة فنون منها الخادم على الرافعي والروضة ، وشرح المنهاج ، والديباج ، وشرح جمع الجوامع ، وشرح البخاري ، والتنقيح على البخارى ، وشرح التنبيه والبرهان فى علوم القرآن ، والقواعدفى الفقه ، وأحكام المساجد ، وتخريج أحاديث الرافعي ، وتفسير القرآن ، وصل الى سورة مريم والبحر فى الاصول ، وسلاسل الذهب . فى الاصول ، والنكت على ابن الصلاح ، وغير ذلك مات يوم الاحد ثالث رجب سنة « ٧٩٤ » ودفن بالقرافة الصغرى

﴿ فصل ﴾

مدارك العلوم ثلاثة حس وخبر ونظر

والحواس خمس ظاهرة سمع وبصر وذوق وشم ولمس ، وباطنة . وهى الحس المشترك [١] والمصورة [٢] والمتخيلة [٣] والوهمية [٤] والحافظة [٥] والأول [٦] افضل من الثانى خلافا للحنفية ، وقيل بالتسوية

قال الرازى : وانكر الحكماء الحسيات [٧] لعدم الوثوق

---

(١) قوة يدرك بها صور المحسوسات (٢) وتسمى المتصرفة تحالل وتركب الصور كيفما شاءت (٣) قوة تحفظ صور المحسوسات (٤) قوة تدرك المعاني الجزئية (٥) قوة تحفظ مايدركه الوهم (٦) أى السمع أفضل — أى اشرف قيل لتقديمه عليه فى الآيات والاحاديث والتقديم دليل الافضلية . ولايخفى ان ذاك بمجرده لايكفى بل يعود البحث عن سره فيها ولذا قيل فى وجهه أن السمع يدرك الفهم ويدرك من الجهات الست وفى النور والظلمة ولايدرك بالبصر الا من جهة المقابلة وبواسطة من ضياء أو شعاع • وملحظ من فضل البصر عليه ان السمع لايدرك به الا الاصوات والبصر يدرك به الاجسام والالوان والهيئات فلما كان متعلقاته اكثر كان اشرف . ولا ريب ان الأكثر نفعا اعظم قدرا ووقعا (٧) اجمل عبارة الرازى وعبارته النيرة في المحصل فى أوائله فى

بها ، قال الطوسى : غلط عليهم واما مذهبهم ان حكم العقل في المحسوس ينقسم الى يقيني وظني '

وهل الادراك للحواس او للنفس بواسطة الحواس خلاف (١)

بحث التصديقات : ان الناس فرق أربعة الاولى ، المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون ، الثانية ، القادحون فى الحسيات فقط فزعم افلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس أن اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات لان حكم الحس فى معرض الغلط فلا يكون مجرد حكمه مقبولا كما يدرك البصر الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة والمعدوم موجوداً كالسراب . وقد بسط الطوسي فى نقده عليه ان نقله ذلك عنهم ليس بحق وحاصله الفرق بين الحس وهو ادراك ماله لون والحكم وهو تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب ، واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمى لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام بمحسوسة اصلا وقوله واما مذهبهم الخ فمن تتمة قول الطوسى حكاه المصنف بمعناه ولا يجلي المقام الا بمراجعته بلفظه (١) قال القرافى فى شرح التنقيح : اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالحجاب مع الملك أو كالطاقات فقيل كالحجاب والحواس تدرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم

وآخر قولى الاشعرى أن الادراكات [١] ليست من قبيل العلوم واختاره القاضى وامام الحرمين

الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ماكان كذا فهو كذا وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك فى بيت له خمس طاقات قبلة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخري والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لاتوجد الا هنالك ، ويدل على الاول أن البهائم لاعقل لها وهي تدرك بحواسها فدل ذلك على أن الحواس مستقلة بالادراك دون النفس . ويدل على المذهب الثانى أن الانسان اذا نام وفتحت عيناه لايدرك شيئاً مع وجود العين ولايزال كذلك حتي يستيقظ وحينئذ يحصل الادراك . فدل على أن الحواس طاقات للنفس (لطيفة) قال بعض اللغويين : قولهم محسوسات لحن فان الفعل المأخوذ من الحواس رباعي تقول احس زيد بكذا واما حس الثلاثي فله معان آخر يقال حسه اذا قتله او مسحه أو القى عليه الحجارة المحماة لينضج والمفعول منها محسوس ، واما من الحواس فمحس وجمعه محسات بضم الميم لامحسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون فى هذا الباب ووقعت هذه العبارة لكثير منهم كأبي علي واضرابه وكأنهم نحو بها نحو معلومات لاشتراك الجميع فى الادراك اه قرافى

(١) أي بالحواس الظاهرة وذلك لتعريفهم العلم بانه صفة توجب لمحلها تميزاً بين المعانى — أى ماليس من الاعيان المحسوسة بالحواس

قال أئمتنا : ولا يفتقر الادراك الى ابنية مخصوصة(٢) ولا يفتقر لاتصال الأشعة (٣) خلافا للمعتزلة ، وهى أصل مسئلة الرؤية ،

والخبر ماصح أن يقال فى جوابه صدق او كذب لذاته ، وصدقه مطابقته الواقع ، وكذبه عدمها ، ولا واسطة بينهما على الأصح فيهما (٤) ثم مدلوله (٥) الحكم بالنسبة لاوقوعها والا لم يكن كذبا

وينقسم الى ثلاثة ، متواتر وهو ان يرويه جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب ، وشروطه اربعة — اثنان فى السامع وهو ان لايكون عالما به ضرورة لاستحالة تحصيل الحاصل ،

الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزاً فى الامور العينية فلا تكون علما كما في المواقف وشرحها (٢) أى كالحدقة للبصر والصماخ للسمع (٣) أى بالمرئى ولذا لم تفتقر رؤيته تعالى الى ذلك عند أهل السنة (٤) خلافا لمن اثبتها كما تراه مفصلا فى المختصر والمطول فى وائله (٥) أي مدلول الخبر فى الاثبات الحكم بالنسبة فى الخارج كقيام زيد فى قام زيد لا ثبوتها فيه والا لم يحتمل كذبا وهذا مارجحه الرازى وخالفه السعد نظراً للاصل اذ الاصل فى الخبر الصدق ، والكذب احتمال

وقال الشريف المرتضى (٦) وان لايكون معتقداً لنقيض ما يقتضيه الخبر اما لشبهة أو تقليد او اعتقاد — واثنان في المخبر ان يكون مستندهم الاحساس لئلا يحصل الالباس وان يبلغ عددهم في الطرفين والواسطة مايمتنع عليهم التواطؤ على

عقلي ، ويقاس بالخبر في الاثبات الخبر في النفي فيقال على الاول مدلوله الحكم بانتفاء النسبة لاعدم وقوعها (٦) هو السيد علي بن الحسين بن موسى الحسيني ابو القاسم قال الشيخ ابو العباس احمد النجاشي في أسماء الرجال : حاز المرتضى من العلوم مالم يدانه فيه أحد في زمانه وكان متكلما شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا صنف عدة كتب مات لخمس بقين من شهر ربيع الاول سنة (٤٣٦) وصلي عليه ابنه في داره ودفن فيها ، واما أخوه الرضى فهو السيد محمد نقيب العلويين ببغداد فكان شاعراً مبرزاً وله مؤلفات عدة منها نهج البلاغة توفي سادس المحرم سنة (٤٠٦) أقول شرط الشريف المذكور يلائم كثيرا مما يدعى فيه الامامية التواتر ويناقشون فيه كما لايخفى ثم رأيت بعد أيام من كتابتي هذه مايؤيد ماقلت وذلك مانقله جمال الدين العاملي في معالم الاصول (في المطلب السادس في الاخبار) عن الشريف مامثاله : وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا فرق بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد به الامامية بنقله والا اجزتم أن يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه باعتبار البلدان .

الكذب عادة ، وهو يفيد القطع (١) اجماعا وغلط من نقل عن السمنية (٢) انكاره (٣) قال المقترح : وانما مذهبهم حصر المعلومات فى الحواس وغير المحسوس يسمونه معقولا لا معلوما

وقال العلامة القزويني فى حواشى القوانين : وانما احتيج الى هذا الشرط لما عللوه من انه يندفع به نقض المخالفين فى تواتر النص على الوصى وهو انه لو تواترت تلك النصوص لكنا عالمين بمضمونها كعلمنا بوجود البلدان النائية والقرون الماضية واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة بينة وتوضيح الدفع أن حصول هذا العلم بهذا الانتفاء المانع من الشبهة او التقليد وعدم حصوله وجوده أما لخواصكم فللشبهة واما لعوامكم فللتقليد ألا يرى ان السبق على الاعتقاد بخلاف ماولده النظر عند الاكثر مانع من توليد النظر فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فالأولى أن يجوز فيما طريقة العادة ثم قال القزويني : ولايذهب عليك أن هذا الشرط مع سابقه معتبران فى تأثير المتواتر فى العلم فعلا لافى تحقيق ماهيته بخلاف الشروط الراجعة الى المخبرين فانها معتبرة فى تحقيق الماهية اهـ

(١) هو بمعنى قول غيره : يفيد العلم فالعلم هنا بمعنى القطع وقد بينا ذلك فى حواشى رسالة ابن عربى فى الاصول (٢) بضم ففتح كعرنية قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ كما فى القاموس وانظر عناية المتقدمين بكل قوم والبحث الواسع ولو مع المارقين أو المنقرضين وحرية العلم والنظر (٣) أي انكار انه يفيد العلم وممن نقل ذلك الصحاح وعبارته:

فهو اصطلاح ، قال القاضى ابو الطيب : والعلم الواقع عنه (٤) ضرورى على الصحيح المشهور ، وقال ابو بكر الدقاق مكتسب ، قلت : وهو قول الكعبي و لامامين ، وفسره امام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج الى النظر عقبه

والى مستفيض وهو الشائع بين الناس عن أصل ، وهو عند المحدثين مازادت نقلته عن ثلاثة (٥) و لا شبه بكلام

السمنية فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالاخبار اه . وحيث كان مذهبهم — على مانقله المقترح — حصر المعلومات بالحواس وقدمنا ان من شروط المتواتر الاستناد الى الاحساس فالمتواتر عندهم يفيد العلم ويسمى معلوما فاندفع مالقاضي زكريا هنا من التوقف ، وقوله فهو اصطلاح أى حصرهم المعلومات فى الحواس والمعقولات فى غير المحسوسات اصطلاح ولا مشاحة فيه . وبعد فقاعدة تصحيح كل قول من مذهب هو الرجوع الى أسفار ذويه ، وبها يندفع كل غلط فيه ، والا فمجرد الاقوال ، لاتزال تبقي مواضع للجدال . (٤) أى عن المتواتر ضرورى يحصل عند سماعه بلا احتياج الى نظر . ومقابله مابعده ، والامامان امام الحرمين والرازى وتفسير امام الحرمين كونه نظريا بما ذكره يجعل الخلاف لفظيا (٥) قال الشارح المعروف أن هذا عند الاصوليين وعند المحدثين مانقله ثلاثة فاكثر وعند الفقهاء اثنان

الشافعي في الشهادة بها(٦) أن يسمعه(٧) من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب ، وقال الشيخان ابو حامد وابو اسحق المروزى : إن أقله أثنان ، وجعله الماوردى والرويانى أقوى الاخبار (٨) قال الاستاذ : وهو يفيد العلم النظرى (٩)

والى آحاد وهو مايحتملها (١) سواء انقله واحد أم جمع ويجب العمل به ولا يفيد العلم (٢) على الاصح فيهما وخالفت الظاهرية وغيرهم فى الثانى (٣) والجبائي وابو الحسين بن اللبان

فاكثر كما يأتى للمصنف (٦) اى بالاستفاضة المفهومة من قبل (٧) أى الخبر قال الشارح وهو بهذا المعنى مساو للمتواتر (٨) أى أصحها وظاهره العموم فيؤيد مساواته للمتواتر ويحتمل أن يريد اخبار الآحاد فيكون أعلاها (٩) جعله واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد للظن

(١) أى المتواتر والمستفيض واحتماله للمتواتر احتمال لغوى لاعرفي لان المعروف عرفا انه مايقابل المتواتر وأن المستفيض من الآحاد اه ز قال العلامة ملا الياس : الآحاد جمع أحد كبطل وابطال وانما قيل للخبر آحاد لأنه من رواية الآحاد فهو اما من باب حذف المضاف أو من باب تسمية الاثر باسم المؤثر مجازا لان الرواية أثر الراوى (٢) أى القطع ووجوب العمل به مستفاد من الادلة المقررة فى قطعيته فى الاسفار الاصولية ومن أهمها المستصفى فانه فيه مستوفى (٣) أى فذهبت الى

(٤) في الاول (٥) وقيل ان احتفت به القرائن أفاد القطع والا فلا ومن ثم اختار ابن الصلاح تخصيص القطع بأحاديث الصحيحين لقرينة تلقي الامة لها بالقبول (٦) والنظر (٧) الاعتبار

انه يفيد العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم (٤) كذا وصوابه وابن اللبان بواو اه ز (٥) أي فذهبوا الى انه لايجب العمل به لانه لم يوجب العلم ولا عمل الا عن علم فلايوجب شيئا والصحيح الاول لانه يوجب غاية الظن اذا اجتمع شروطه وهي كافية لوجوب العمل (٦) أي فالعلم القطعي حاصل بأحاديثهما وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا أن مارواه أو أحدهما يفيد الظن مالم يتواتر لان ذلك شأن الاحاد ولا فرق في ذلك بين الشيخين وغيرهما ، وتلقي الامــة بالقبول انما أفاد وجوب العمل بما فيهما من غير توقف على النظر فيه بخلاف غيرهما فلا يعمل به حتى ينظر فيه ويوجــد فيه شروط الصحيح ، ولا يلزم من اجماع الامة على العمل بما فيهما اجماعهم على القطع بانه كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد اشتد انكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ ابن الصلاح وبالغ في تغليطه • قاله النووي في شرح مسلم قال السيوطي في التدريب : وكذا رد ابن عبد السلام على ابن الصلاح هــذا القول وتمته في التدريب فراجعــه وما الطف ماقاله النجم الطوفي في شرح الروضة بعد ان نقل الخلاف في افادة الصحيحين العلم : والتحقيق في أحاديث الصحيحين انها مفيدة للظن القوي الغالب لمــا حصل فيها من اجتهاد الشيخين رحمهما الله تعالى في نقد رجالها وتحقيق أحوالها اما حصول العلم بها فلا مطمع فيه وذلك في غيرها أولى اه (٧) هو ثالث

وهو التأمل بالفكر في حال المنظور فيه ليعرف حكمه وهو يفيد الظن وكذا العلم وشرطه العقل وانتفاء اضداد النظر (٨) وان ينظر في دليل دون الشبهة وفي الوجه الذى منه يدل الدليل دون غيره (٩) ويحصل العلم بالمطلوب عقبه بالعادة (١٠) عند الاشعرى وبالتوليد عند المعتزلة (١١) وبالوجوب عند الحكماء (١٢) واختاره

المدارك المتقدمة في طليعة الرسالة (٨) كالغفلة والتقليد وفساد الاعتقاد اه ز (٩) أي غير الوجه وحاصله أن ينظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن منها الى المطلوب المسماه وجه الدلالة (١٠) أى التى اجراها الله سبحانه من خلقه العلم بعد النظر فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب وهو دائمي او اكثرى فيكون عاديا (١١) وذلك انهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالي قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانى بالتوليد فالنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه (١٢) قالوا أن المبدأ الذى تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه . واختلاف الفيض بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن والنتيجة تفيض

(١٢) الامامان (١٤) وهى من فروع خلق الأفعال (١٥)

قال امام الحرمين: وهو أول واجب عند البلوغ (١٦) وخالفه ابن عبد السلام وقال: انه لايجب على المكلف الا عند الشك فيما يجب اعتقاده، وقيل أول النظر [١٧] وقيل أول واجب المعرفه [١٨] ومحل العقل الغريزى ونحوه من أسباب الادراك القلب لا الدماغ خلافا للحنفية (١) وفى تفاوت العقول قولان (٢)

عليه من ذلك المبدأ وجوبا أى لزوما عقليا كذا فى المواقف وشرحها (١٣) أي الاضطراب وعدم التخلف (١٤) يعنى أمام الحرمين والرازي (١٥) أي أفعال العباد اه ز (١٦) أى أول واجب على المكلف النظر قال الرازى: معرفة الله واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب. والمراد معرفة وحدته وصفاته وسائر أحكام الالوهية لا معرفة ذاته وكنه حقيقته « ولا يحيطون به علما » وسيأتى تحقيق ذلك آخر الكتاب (١٧) أى الجزؤ الاول من النظر (١٨) أى معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وبقى أقوال أخر قال الدوانى: الحق عندى انه اذا كان النزاع في أول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اه

(١) أقول ان الصواب معهم ثم ذكر هذا الخلاف مما لا محل له من

الاعراب فان هذه المسئلة ليست مما يتجاذبها خلاف الفقهاء وانما هي حكمية مرجعها علماء التشريح وقد أجمعوا على أن المخ وهو العضو المبيض الرخو المحويّ هي علبة الجمجمة المنقسم الى جملة أجزاء المغشى بجملة أغشية هو عضو العقل والاحساس وأصل لجميع الاعصاب المحركة للاعضاء والحواس والاحساس التام واما القلب فهو عضو الدورة الدموية يأتي اليه الدم من جميع الجسم ومن الرئة ويخرج بواسطة الاوعية الخارجة منه ثم يتوزع فى جميع أجزاء البدن لتغذيته — هذا ماقالوه وقد سئل بعض الباحثين: كيف استدل علماء التشريح على مواضع التصور والذاكرة والحافظة فى الدماغ ؟ واذا كان لكل منها محل مخصوص فهل هي محدودة؟ واذا كانت محدودة فهل العقل أيضا محدود ؟ فاجاب ما مثاله : أنهم استدلوا على مراكز بعض القوى بالبحث والاستقراء فتتبعوا مثلا سير الاعصاب الممتدة من العين الى مراكز محدودة في الدماغ ثم وجدوا أنهم اذا نزعوا تلك المراكز بطل الابصار وتتبعوا الاعصاب الممتدة من اللسان الى مراكز أخري فى الدماغ ووجدوا أنه اذا تلفت تلك المراكز بطل النطق أو اختل وهلم جرا فاستدلوا بمثل ذلك على مراكز بعض القوى والظاهر أن هذه المراكز محدودة في نصفي الدماغ ثم ان مراكز القوي العقلية محصورة فى الدماغ فلا يفتكر الانسان بيده ولا بمعدته واذا زيلت مراكز العقل من الدماغ أو أصابها مرض أو قلت تغذيتها بطلت الافعال العقلية أو ضعفت جدا وكذلك اذا فعل بالدماغ مخدر تخدر . كالمسكر والبنج لم يعد الانسان يعقل وهو تحت سلطة ذلك

(٢) وفى اقتناصه بالحد خلاف (٣) قال القاضى وغيره : وهو بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين : وقال الماوردى : الصحيح أنه العلم بالمدركات الضرورية ، وليس له الحكم فى أفعال الله تعالى وأحكامه بالتحسين والتقبيح فى معرفة

ذلك المخدر اه وقال بعض المحققين : انما ورد ذكر القلب والصدر فى باب الادراك لما عهد فى كلام العرب من ان الخواطر فى القلب والقلب مما حواه الصدر عندهم وكثيراً مايقال : إن الشك يحوك فى صدره وما الشك الا فى نفسه وعقله وأفاعيل العقل فى المخ انتهى وقال الغزالىّ فى الاحياء : حيث ورد فى القرآن والسنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وهو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان — وقد يكنى عن القلب بالقلب الذى فى الصدر لانه بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول بالقلب وكأنه مطيتها اه (٢) أحدهما نعم نظراً الى كثرة التعلقات كتفاوت العلم بها وعليه المحققون والثانى لا ، لان العقل فى ذاته واحد . وفى الحقيقة لاخلف لان الاول ينظر الى التعلقات والثانى لاينظر اليها اه ز (٣) منهم من يقول لايقتنص لشهرته أولخفائه والصحيح أنه يقتنص به وفيه عبارات منها ما ذكره عن القاضى الباقلانى والماوردي

الثواب والعقاب [١] خلافا للمعتزلة قال امام الحرمين : الحقائق [٢] والاحكام العقلية ووجود البارىء تعالى وحياته وكلامه وكل ما يتوقف الكلام عليه [٣] مدركها العقل خاصة وتعيين أحد الجائزين مدركها السمع [٤] وما يتأخر عن ثبوت الكلام [٥] كالرؤية وخلق الاعمال يدرك بهما . والمختار وفاقا للرازى انحصار اللذات [٦] فى العلوم والمعارف وما عداها دفع آلام [٧]

﴿ فصل ﴾

مدارك الحق [٨] أربعة : الكتاب والسنة واجماع الامة

---

(١) اذ هما شرعيان لايحكم بهما الا الشرع وخرج بقوله : فى معرفة الثواب والعقاب . حكمه بالتحسين والتقبيح فى غيرهما فانه وفاق اه ز (٢) أى حقائق الاشياء (٣) أى السمع على ثبوته كالنبوات (٤) أى السمع خاصة لانه لاسبيل الى الجزم الا به (٥) أى السمع كرؤيته تعالى وخلق أعمال العباد فانه يدرك بالعقل والسمع اما العقل فلانه لايحيله وأما السمع فلعدم توقفه عليه . وبذلك تمت الاقسام ثلاثة (٦) أى الدنيوية اه ز (٧) كقضاء شهوتى البطن والفرج فى اللذة الحسية أو حب الاستعلاء والرياسة فى الخيالية كلها دفع ألم القهر والغلبة (٨) وهو الحكم المطابق للواقع قاله (ز) وهو يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء مصدرا

والقياس، قال الرافعي : ومنهم من يقول اثنان: الكتاب والسنة والاجماع يستند الى احدهما والقياس يصدر عن أحدهما (٩) وزاد آخرون : ما ينيف على العشرين وهي : اجماع أهل المدينة عند مالك (١٠) واجماع المصرين (١١) واجماع الحرمين (١٢) واجماع الخلفاء الاربعة واجماع الشيخين (١٣) واجماع العشرة عند بعضهم (١٤) واجماع الامم السالفة عند الاستاذ (١٥) وقول

واسماء لله تعالى والاول هو المناسب هنا (٩) التعبير في الاجماع بالاستناد وفي القياس بالصدور تفنن (١٠) لانه أثبت في الاتباع واولى ان يرجع اليه لاستناده الى العمل المستمر في الصحابة وهو اما مستمر في عمل الرسول صلوات الله عليه أوفي قوة المستمر كما بينه صاحب الموافقات (١١) أي البصرة والكوفة لكثرة من نزلهما من الصحابة (١٢) أي مكة والمدينة لان اثبت الناس في الحديث علماؤهما كما نقله السيوطي في التدريب عن ابن تيمية (١٣) يعني الصديق والفاروق رضي الله عنهما ، ولقد أصاب المصنف في اسقاط القول باجماع الثلاثة وحدهم الذي حكاه في جمع الجوامع لان مثله مما لاينبغي العناية بنقله كما يعلمه من دقق فيه وانعم النظر فيما حاول الشراح وجهه ولذا لم أسقه مع الادلة الآتي تعدادها اقتداء بالمصنف كما قيل

وليس كل خلاف جاء معتبراً الا خلاف له حظ من النظر

(١٤) أي الخلفاء الاربعة وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وابي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم (١٥) يعني أبا اسحق الاسفرائني

الصحابي في القديم يقدم على القياس [١] وفي تخصيص العموم به وجهان [٢] والاستصحاب [٣] والأخذ باقل ما قيل عندنا [٤] والمصالح المرسلة [٥] وسد الذرائع [٦] عند المالكية [٧]

---

(١) اي عند التعارض (٢) الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم اه ز (٣) أى بأقسامه وهي استصحاب العدم الاصلى وهو نفى مانفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب ، واستصحاب العموم أو النص الى ورودالمغير له من مخصص أو ناسخ ، واستصحاب مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء(٤)أى التمسك باقل ماقيل من أقوال العلماء حيث لادليل سواه عند معشرالشافعية لانه تمسك بما أجمع عليه مع كون الاصل عدم وجوب مازاد عليه كاختلاف العلماء فى دية الذمى الكتابي فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها وأخذ به الشافعي لذلك . فان دل الدليل على وجوب الاكثر أخــذ به كغسلات ولوغ الكلب قيل ثلاث وقيل سبع ودل عليه خبر الصحيحين فأخذ به اه ز (٥) أي المطلقة عما يدل على اعتبارها أوالغائها والمراد بها المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق (٦) جمع ذريعة وهي الوسيلة للشيء . ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له فتي كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة الى المفسدة منعنا من ذلك الفعل (٧) اشتهر ان القول بسد الذرائع من خصائص مذهب مالك رحمه الله وقد حقق القرافى

والاستحسان [٨] والعوائد [٩] عندالحنفية [١٠] والاستقراء [١١] والاستدلال [١٢] والعصمة [١٣] والبراءة الاصلية

أنه مشترك بين المذاهب كالمصلحة المرسلة والعرف • وترى ذلك مبسوطا فيما علقناه على رسالة نجم الدين الطوفي رحمه الله فى المصالح المرسلة وقد طبعت حديثا (٨) ويسمى القياس الخفى . وهو العدول عما حكم به فى نظائر مسئلة الى خلافه لوجه أقوى منه قاله الكرخي رحمه الله قال السيد قدس سره : سموه بذلك لانه فى الاغلب يكون أقوى من القياس الجلي فيكون قياساً مستحسنا (٩) جمع عادة واستصوب بعضهم جمعها على عادات ذهابا الى أن عوائد جمع عائدة لكن رأيت فى تاج العروس شرح القاموس مصححاً جمع عوائد لعادة قال : كحوائج فى جمع حاجة • والعادة كالعرف مااستقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول (١٠) والمالكية أيضا قال القرافي العادة يقضى بها عندنا (١١) أى بالجزئي على الكلي بان يتتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له (١٢) ذكر دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وصور أخرى كما تراه فى مبسوطات الأصول ومتوسطاته أيضاً (١٣) وهى المنع من المعصية بلطف الله • وفى عدها من مدارك الحق نظر سواء أريد بها المصــدر بتقدير مضافين أي قول ذى العصمة أم اسم المفعول بتقدير مضاف أي قول المعصوم لرجوعها الى السنة اذلا عصمة لغيره نبى فان أريد بها الحفظ كما هو معناها لغة أيضاً — ليكون المراد حفظ غير الانبياء من

(١)عند كثيرين والاقتران (٢) عند الجدليين والمزنى وابى يوسف والاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ (٣) ومفهوم اللقب (٤) عند الدقاق والقاضى ابى حامد وكان

الأولياء — فلا يعرف كونها مدركا لاحد اه ز وقد سبقه بعدها غير واحد منهم القرافى وترجم لها السبكي فى جمع الجوامع بقوله : مسئلة يجوز أن يقال لنبي أو عالم احكم بما تشاء فهو صواب ويكون مدركا شرعيا . ويسمي التفويض وهو حجة عند ابن عمران وتوقف فيه الشافعي قال القرافى :احتج من جوزه بآية « الا ماحرم اسرائيل على نفسه » فاقرار ماحرمه على نفسه دليل على انه مأذون له فى التحريم للعصمة وتمام البحث فى شرح الجمع والتنقيح

(١)وهى استصحاب حكم العقل فى عدم الحكم على الشيء بنفي أو اثبات فيدل على الحكم بالعدم وقوله : عند كثيرين اشارة الى قول غيرهم : بأنه لاحكم فيه من اذن أو منع والى توقف الغزاليّ وعدم ترجيحه شيئاً منهما (٢) أى بين جملتين لفظاً بأن يعطف احداها على الاخرى فيقتضى التسوية بينهما فى حكم لم يذكر وهو معلوم لاحداها من خارج عند من ذكر والجمهور لايقتضى التسوية فيعطف واجب على مندوب أو مباح وعكسه (٣) أى ابي اسحق الاسفرائنى (٤) أى علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لاعلى عمرو « وفى النعم زكاة » أى لافى غيرها من الماشية وهو حجة عند من ذكر اذ لافائدة لذكره الا

ابن فورك يقول : انه الاقيس وحكم العقل (٥) عند المعتزلة ، والهاتف (٦) المعلوم صدقه ، ولالهام (٧) وشرع من قبلنا (٨) عند آخرين

نفي الحكم عن غيره ، وعند الجمهور ليس بحجة وفائدة ذكره استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل (٥) أي بالتحسين والتقبيح (٦) أي الصوت يقال هتفت الحمامة صاتت وبه هتافا بالضم صاح كما في القاموس (٧) وهو ايقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص الله تعالى بعض أصفائه به ، قال القشيري : الخطاب الوارد على الضمير قد يكون بالقاء الملك وقد يكون بالقاء الشيطان وقد يكون من حديث النفس وقد يكون من قبل الحق سبحانه وتعالي . فاذا كان من قبل الملك يسمى الالهام واذا كان من قبل الشيطان يسمي الوسواس واذا كان من قبل النفس فهو الهاجس واذا كان من قبل الله سبحانه فهو خاطر حق ، وجملة ذلك من قبيل الكلام النفسي واذا كان من قبل الملك وانه يعلم صدقه بموافقة العلم ولهذا قالوا : كل علم لايشهد له ظاهر الشرع فهو باطل ، كذا في حواشي الجمع لابن ابي شريف وفي تعليقات رسالة الطوفي تتمة لهذا البحث فانظره (٨) أي اذا ورد في القرآن أو حدث به الرسول بلا انكار له (تتمة) بقي من الادلة غيرماذكره وهي : الاخذ بأخف ماقيل ، والاخذ باكثر ماقيل واجماع الصحابة وحدهم ، واجماع أهل الكوفة ، واجماع العترة ، والتحري ، والعرف ، والتعامل ، والعمل بالظاهر أو الاظهر ، والاظهر

والاخذ بالاحتياط والقرعة ، ومذهب كبارالتابعين ، والعمل بالاصل، ومعقول النص ، وشهادة القلب ، وتحكيم الحال ، وعموم البلوى، والعمل بالشبهين ، ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم ، وفقد الدليل بعد الفحص والقول بالنصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات وباعتبار المصالح فى المعاملات وباقي الاحكام ، والرجوع الى المنفعة والمضرة ذهابا الى أن الاصل فى المنافع الاذن وفى المضار المنع ، فالجملة أحد وخمسون دليلا وتفصيلها فى المطولات ، وقد أوضحنا جانبـا منها في تعليقات رسالة الطوفي وحواشي مختصر التنقيح وكلتاهما مطبوعتان يسهل الرجوع اليهما (بقي) أن الاصل الاخير ، أصل خطير ، يدندن حوله الرازي فى تفسيره ماوجداليه سبيلاحتى كاد ان يجعله أصل الاصول كلها كما أرجعها الطوفي رحمه الله الى المصالح المرسلة ومن المواضع التى أبان فيها الرازي ذاك الأصـل الخطير ونوه به قوله فى تفسير آية « مايريد الله ليجعل عليكم من حرج » فى سورة المائدة : اعلم ان هـذه الآية أصل كبير معتبر في الشرع وهو ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الاية فانه تعالى قال ، « ماجعل عليكم في الدين من حرج » ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر » ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السـلام : لاضرر ولا ضرار في الاسلام : ويدل عليه أيضاً : أن دفع الضرر مستحسن فى العقول فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام : مارآه المسلمون

أحد في حجتيها . وبعض الحنفية الاجماع، (١)

فاما الكتاب فدلالته إما فعل : كرمي الله قوم لوط بالحجارة

وإما قول وهو أربعة : نص وظاهر وعموم ومفهوم

حسنا فهو عند الله حسن : واما بيان ان الأصل في المنافع الاباحة فوجوه ، أحدها قوله تعالى « خلق لكم ما في الارض جميعا » وثانيها قوله « أحل لكم الطيبات » وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشياء التي ينتفع بها . واذا ثبت هذان الاصلان فعند هذا قال نفاة القياس : لاحاجة البتة أصلا الى القياس في الشرع لأن كل حادثة تقع فحكمها المفصل ان كان مذكوراً في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل في المضار الحرمة ، وان كان من باب المنافع أبحناه بالدلائل الدالة على اباحة المنافع . وليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين بشيء من الاقيسة لان القياس المعارض لهذين الاصلين يكون قياساً واقعاً في مقابلة النص وانه مردود فكان باطلا اه بحروفه

(١) اى زاده على ما ذكر كذا قاله (ز) وعليه فالافصح « والاجماع » بزيادة الواو لتقرير المزيد بصراحة العطف على ما قبله ولعل الاظهر ان يكون مراده ان بعض الحنفية ذهب الى ان أقوى الادلة الاجماع وعليه فلا حاجة لزيادة الواو . والقول بتقديم الاجماع ذكره القرافي في تنقيحه وعبارته في باب الاجماع : وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس ؛

فالنص ما تعين لواحد (٢)

والظاهر ما احتمل امرين هو فى أحدهما أظهر إما بوضع اللغة كالامر للايجاب والندب (٣) أو بالشرع كالصلاة المنقولة من اللغة اليه (٤) وهو الدعاء

والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا ، وهل يشترط فيه الاستغراق (٥) والاجتماع قولان

والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وكل (٦)

وعلله بكونه معصوما قطعياً ليس فيه احتمال بخلاف غيره فانه يقبله ثم قال والمراد بالاجماع هو الاجماع القطعى اللفظى المشاهد أو المنقول بالتواتر وأما انواع الاجماعات الظنية فالكتاب يقدم عليها اهـ والمشهور ان مرتبة الاجماع بعد الكتاب والسنة لدى الجمهور (٢) اى المعنى واحد وعبارة ابن فورك : هو لفظ لا يحتمل التأويل فيما هو نص فيه (٣) اى فهو فى الاول اظهر لغة (٤) اى الي الشرع فانها فى معناه — وهى الاقوال والافعال الخ — اظهر منه في معناها اللغوى (٥) اى لجميع الافراد الممكنة للعام وان لم تجتمع فى الوجود او الاجتماع لها فيه قولان اوجهها الاول اهـ ز (٦) اي كل مفهوم إلا مفهوم اللقب — المتقدم — يجتمع به ، اعلم ان بحث المفهوم يذكر فى معظم الامهات الاصولية وملخصه — كما فى قواعد الاصول للقاضي علاء الدين بن اللحام الحنبلي — ان المفهوم

إلا اللقب حجة ، وانكر أبو حنيفة الجميع (١)

وأما السنة فدلالها ثلاثة : قول وفعل و قرار

معفهومان ، مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ، فالاول ان يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق فى الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من تحريم التأفيف بقوله «ولا تقل لهما اف» وشرطه فهم المعنى فى محل النطق وانه اولى وهو حجة عند الاكثر ودلالته لفظية عنده أيضاً . والثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق فى الحكم — ويسمي دليل الخطاب — وشرطه : ان لا تظهر أولوية ولا مساواة فى المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب ولا جوابا لسؤال — وهو أقسام : منها مفهوم الصفة كحديث « فى الغنم السائمة زكاة » ومنها مفهوم الشرط نحو قوله تعالى « وان كن أولات حمل » . ومنها مفهوم الغاية نحو قوله تعالى « حتى تنكح زوجا غيره » ومنها مفهوم العدد كحديث « لا تحرم المصة ولا المصتان » ومنها مفهوم اللقب » : وهو تخصيص اسم غير مشتق بحكم فهذه خمسة وزاد القرافى مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو حرام ومفهوم الاستثناء ومفهوم الحصر ومفهوم الزمان ومفهوم المكان فالجملة عشرة وفى الكل خلاف في الاحتجاج . ونفى المصنف الخلاف فى الاحتجاج بها إلا فى اللقب مجاراة للشافعية

(١) قال الخادمى فى مجامع الحقائق من اصول الحنفية : وأما

فالقول إما مبتدأ وينقسم كما سبق . وإما خارج على سبب وهو إما أن يستقل بدونه (٢) كقوله «الماء طهور» لمن سأل عن بئر بضاعة(٣) فالاصح أنه يعم وقيل يقصر على السبب وإما أن لا يستقل (٤) كحديث المجامع

الاستدلالات الفاسدة فمنها مفهوم المخالفة وهو أنواع . منها مفهوم اللقب ومفهوم العدد • ومفهوم الصفة• ومفهوم الشرط . ومفهوم الغاية . ومفهوم الاستثناء . ومفهوم انما • ومفهوم الحصر • ثم اوضح ان عدم اعتبار المفهوم انما هو فى الادلة الاربعة واما فى الروايات يعنى كلام المصنفين فمعتبر اتفاقا بينهم فحينئذ ما اشتهر من ان مفهوم المخالفة غير معتبر عند الحنفية ليس على اطلاقه لاعتباره في الروايات العلمية كما ذكروه (٢) أى يستقل بالافادة بدون سببه اى لو روى منفرداً عن سببه استقل بنفسه وعقل المراد منه ولهذا يروى منفرداً كثيراً (٣) بضم الباء وكسرها بئر بالمدينة قطر رأسها ستة أذرع اه قاموس كان يلقى فيها الاشياء القذرة فسئل عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال : انما الماء طهور لا ينجسه شيء أى مما ذكر فى الحديث وغيره من بقية النجاسات فاعتبر عمومه نظراً لظاهر اللفظ وقيل يقصر على سببه لوروده فيه والحديث في السنن لافى الصحاح (٤) اي لا يفيد إلا مع اقترانه به لا دونه كجواب السؤال أي فيكون تابعاً للسبب فى عمومه وخصوصه وقوله كحديث المجامع اي فانه لا يستقل بنفسه بل يتعين ضمه الى الكلام الاول بجملته ليفيد قال فى

وأما الفعل فضربان : ما أتى على غير وجه القربة (٥) فباح أو على وجهها فاما ان يكون امتثالا لامر أو بيانا لمجمل فيعتبر به (٦) أو يكون مبتدأ (٧) فقيل يقتضي الوجوب (٨) أو الندب أو الوقف

وأما الاقرار فكهما (١) بشرط علمه بالفعل وان لا يكون

جمع الجوامع : مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال فى عمومه وخصوصه الخ وحديث المجامع فى الصحيحين وغيرهما وذلك ان رجلا جاء الى النبي صلي الله عليه وسلم فقال هلكت قال وما أهلكك قال واقعت امرأتى فى رمضان قال هل تجد ماتعتق رقبة قال لاقال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً قال لا ثم جلس الحديث وفي فتح البارى كلام عليه مسهب جدير بالمراجعة وحكى أن بعضهم شرحه فى مجلدين جمع فيهما الف فائدة وفائدة

(٥) أى بان كان جبلياً كالقيام والقعود (٦) اى يعتبر الفعل الواقع امتثالا أو بيانا بالامر أو المبين فيجب الفعل المذكور أو يندب أو يباح بحسب الامر أو المبين اه ز (٧) أي لا امتثالا ولا بيانا ويعبر عنه بالفعل المجهول الصفة إلا ان فيه قربة (٨) وهو لمالك وغيره كما فى التنقيح وقرره القرافى في شرحه بدلائل عدة . والندب للشافعي والوقف لاكثر المعتزلة والامام راجع التفصيل فى شرح القرافى

(١) اى كقوله وفعله ودخول الكاف على الضمير شاذ وقد قالوا

معتقداً لكافر ولا فعل ملك (٢)

واما الاجماع فاما ان يثبت بقول جميعهم (٣) او بقول بعضهم وسكوت الباقين والاول حجة واجماع . والثانى حجة على الصحيح (٤) وفى تسميته (٥) اجماعا خلاف لفظى

واما القياس : فهو مساواة فرع لاصل لاشتراكهما فى علة الحكم عند لمثبت (٦)

واركانه اربعة : الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل فالاصل محل الحكم المشبه به (٧) وقال المتكلمون دليله (٨)

فى قولهم : ما انا كانت انيب : المرفوع عن المجرور . ولما قال بن مالك فى الغيبة ووزن مثنى وثلاث كهما : قال الشراح الكاف بمعنى مثل مضافة للضمير لا حرفية لان جرها الضمير شاذ اه ومثله يقال هنا الا أن لضرورة الشعر من المساغ ما ليس للنثر (٢) لانه قد يقر تقة منه فلا يدل على جواز (٣) أي جميع مجتهدي الامة فى عصر ما (٤) أى لا اجماع وقيل ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسئلة — وهو القوي مدركا — ولمثله قال الشافعي : لا ينسب لساكت قول . (٥) أى الاجماع السكوتى اجماعا خلاف لفظى فمن سماه به نزل السكوت منزلة القول ومن نفى تسميته به ذهب الى اختصاص مطلقه بالمقطوع فيه ولم ينف كونه من أفراده بل هو منها عنده (٦) أي له وهو المجتهد الذي يقول به (٧) بالرفع صفة المحل أى المقيس عليه (٨)

وقال الكيا(٩) حكمه(١٠)

والفرع المحل المشبه بالاصل وقيل حكمه(١١)

والحكم الكلام القديم

والعلة : المعنى المقتضى للحكم(١٢) والمناسبة(١٣) شرط في العلة العقلية(١٤) لا في الشرعية ، وتنقسم(١٥) الى قاصرة وهى ان لا تتعدي الى فرع .(١٦) ومتعدية واسمها يغنى عن تفسيرها ،

اى دليل الحكم من كتاب أو سنة أو اجماع (٩) بكسر الهمزة والكاف ومعناه بلغة الفرس الكبير وهو الطبرى المعروف بالهراسى اهـ ز (١٠) أي حكم المحل المذكور (١١) ولا يتأتى فيه قول بانه دليل الحكم كيف ودليله القياس والقياس لا يصح عده فرعا إذ الفرع من أركان القياس ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه (١٢) ويعبر عنها بالمعنى المشترك بين الاصل والفرع وبالوصف الجامع بينهما اهـ ز (١٣) اى بين الحكم ومحله (١٤) وهي ما يفيد وجود المعلول ولهذا لا تتعدد (لا في الشرعية) وهى ما تفيد العلم بوجود المعلول ولهذا يجوز تعدده لان العلل الشرعية علامات لا مؤثرات (١٥) اى العلة الشرعية (١٦) وبعبارة اخرى وهي التي لا تتعدى محل النص كما فى قولنا يحرم الربا فى البر لكونه براً ويحرم الخمر لكونه خمراً فان العلة فيهما قاصرة لا تجاوز محل النص الى غيره

والمعلول هو الحكم (١٧) لان تأثير العلة فيه (١٨) وفاقاً للقفال لا الذات التي حلتها العلة كالخمر خلافا لابي على الطبرى

وينقسم القياس الى جلىّ وهو : ماقطع فيه بنفى الفارق (١) كالحاق الضرب بالتأفيف . وقيل ليس (٢) بقياس بل مفهوم من النص

وغير الجلى (٣) ما يحتمل الفارق (٤) ومنه ما كانت العلة فيه مستنبطة كقياس الارز على البر بجامع الطعم (٥)

---

(١٧) الانسب بكلامه : وحكم الاصل هو المعلول (١٨) اى فى الحكم وقوله لا الذات بالرفع أى المؤثر فى الحكم العلة لا الذات التي حلتها العلة كالخمر فان الاسكار حال فيها

(١) قال المحلي : أي بالغائه فكتب ابن قاسم : فسره به لان ثبوت الفارق في الجملة من ضرورة التعدد إذ لو انتفى رأساً انتفي التعدد فليس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تأثيره وهو معنى الغائه فكان المتن على حذف مضاف اه (٢) أى الجليّ بقياس بل ثبوت هذا الحكم فيه بطريق مفهوم الموافقة وقيل بطريق المنطوق بان نقل التأفيف مثلا عرفا الى أنواع الايذاء اه ابن قاسم على الورقات (٣) ويسمي القياس الخفى (٤) أي تأثيره أى ولكن احتمال نفي فارق أقوي فيه وارجح ولذلك صح القياس لانه فرع ترجح عدم الفارق (٥) اى فانه مستنبط

ومنه قياس المشبه ومنه (٦) قياس غلبة الاشباه وهو أن تشبه الحادثة أصلين فتلحق باكثرهما شبها (٧)

ومنه قياس الدلالة وهو : ما لم يذكر فيه علة (٨)

ومنه قياس العكس وهو : التعليق على نقيض الحكم لافتراقهما فى العلة (٩)

﴿ فصل ﴾

أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطالب وهى: الحدود والعوائد

من خبر « الطعام بالطعام مثلا بمثل » فهو العلة في الاصل لا القوت ولا الكيل ولهذا كان التفاح ربويا اهـ ز (٦) أى من قياس الشبه من القياس مطلقاً كما يوهمه سياقه . وذلك لان لقياس الشبه أنواعا منها ما ذكره (٧) كالمذى المتردد بين البول والمنى (٨) عبارة الروضة : هو الجمع بين الاصل والفرع بدليل العلة إذ اشتراكهما فيه يفيد اشتراكهما فى العلة فيشتركان فى الحكم نحو جاز تزويجها ساكتة فجاز ساخطة كالصغيرة إذ جواز تزويجها ساكتة دليل عدم اعتبار رضاها وإلا لاعتبر نطقها الدال عليه فيجوز وان سخطت لعدم اعتبار رضاها (٩) كحديث مسلم أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر » فعلق ثبوت الاجر فى ذلك على ثبوت نقيضه وهو الوزر فى عكسه وقوله : لافتراقهما في العلة أى فتعاكس العلتين المذكورتين

والاجماع والاعتقادات الكامنة فى النفس (١٠)

وفى مطالبة النافى (١١) بالدليل خلاف

وأما الاحتجاج « بلا قائل بالفرق » (١) فانما يصح في مقام الالزام والافحام لا البيان والافهام لأن الفرق إذ ثبت بالدليل لا ينقطع (٢) بعدم القائل

مقتض لكون الحكم المترتب على احداهما عكس الحكم المترتب على الاخري (١٠) فلا يطلب دليل على كونها فى النفوس بل على صحة وقوعها فى نفس الامر وتمة البحث فى ذلك أنظره فى أول شرح التنقيح للقرافى وفى شرح المواقف فى المرصد السادس فى الطريق (١١) أى من ينفى الشيء بالدليل على انتفائه خلاف ان ادعى علما نظريا أوظنياً بانتفائه فقيل لايطالب به وقيل يطالب به فى العقليات لا الشرعيات وقيل فيهما وهو الاصح لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليله لينظر فيه أما اذا ادعي علماً ضروريا بانتفائه فلا يطالب بدليل عليه قطعاً لان الضرورى لا يشتبه حتى يطلب دليله لينظر فيه وقد بسط هذا البحث فى مطولات الاصول وجوّد الكلام فيه الغزالى فى المستصفى كما نقله عنه مختصره ابن رشيق فانظره

(١) اى بين الحكمين فانما يصح فى مقام الزام الخصم واسكاته (٢) فى نسخة لا يقطع أى لا يترك بسبب عدم القائل به ومن هـذا الباب مايقوله البعض فى المحاجة: لاقائل بذلك من السلف أولم يؤثر عن السلف الخوض فى ذلك أو نحوه فلا قيمة له فى المطالب العلمية والحقائق النظرية

﴿ فصل ﴾

الدليل ما يتوقف عليه العلم أو الظن بثبوت الحكم . وهو إما عقلى [٣] أو نقلى [٤] أو مركب منهما

وشرط العقلى الاطراد [٥] لا العكس خلافا لبعض الفقهاء فى قوله لا بجبان

وكل منهما إما مفيد للقطع وهو البرهان وينقسم إلى برهان علة وبرهان دلالة [٦] أو الظن وهو الامارة وتنقسم إلى ظنية [٧] واعتقادية [٨]

واللفظى [٩] يفيد اليقين وفاقا لاكثر الفقهاء والمعتزلة

ولا يتخذها تكأة الا كل عاجز عن نهضة البحث (٣) كالعالم للصانع (٤) كالكتاب والسنة والاجماع للاحكام (٥) وهو كلما وجد الدليل وجد المدلول لا الانعكاس وهو كلما وجد المدلول وجد الدليل اه ز (٦) كما علم مما مر في أواخر «فصل مدارك الحق أربعة (٧) بان تفيد ظنا كاطباق الغيم المفيد الظن وجود المطر اه ز (٨) بان تفيد اعتقاداً كخبر « هل على غيرها قال لا إلا ان تطوع » المفيد لاعتقاد الشافعى ندب الوتر اه ز (٩) أى النقلى يفيد اليقين بما يستدل به عليه من المطالب أعم من أن يكون آحاداً او متواتراً والذى عول عليه الاكثرون ان المتواتر يفيد العلم اليقينى بشروطه دون الآحاد نعم قد يقع فيها ما يفيد العلم النظارى

وقال صاحبا الابكار والطوالع إذا تواتر عندنا[١٠] وخالف الفلاسفة والرازى [١١] لتوقفه على انتفاء أحد الاحتمالات العشرة وهى : عدم الاشتراك [١] والمجاز [٢] والاضمار [٣] والنقل [٤] والتخصيص [٥] والتقديم والتأخير [٦] والناسخ [٧]

وذلك فيما احتف بالقرائن كما اوضحه ابن حجر فى شرح النخبة فانظره (١٠) هذا هو الصحيح الذى قطع به الاكثر كما تقدم . وكتاب أبكار الافكار فى الكلام للشيخ ابى الحسن على بن على بن محمد الثعلبى الحنبلى ثم الشافعى المعروف بسيف الدين الآمدى المتوفي بدمشق سنة ٦٣١ . والطوالع فى الكلام للقاضى البيضاوى المتوفى سنة (٦٨٥) (١١) كما ذكره فى المسألة العاشرة من الباب الأول من المعالم حيث قال : قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لانها مبنية على نقل اللغات الخ وكذلك فى المحصل بقوله : مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة الخ

(١) إذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معني آخر مغايراً لما فهمناه (٢) إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقى الذى تبادر الى أذهاننا (٣) اذ لو اضمر فى الكلام شيء تغير معناه عن حاله (٤) أى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم الى معان اخرى إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التى نفهمها الآن منها (٥) أى وعدمه كالذى قبله إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (٦) أى وعدمها فانه إذا فرض

وعدم المعارض العقلي [٨] ونقل اللغة [٩] والنحو [١٠] والتصريف [١١] وهو ظني [١٢] لان غايته عدم الوجدان وهو لا يفيد إلا ظن عدمه والمبنى على الظن ظني ولنا ان الاحتمال بلا دليل مطارح والا فات الوثوق بادلة الشريعة ودخلها الشك وهي محفوظة

هناك تقدم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه (٧) اذ مع فرضه ارتفع حكم المنسوخ (٨) أي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي والا بان علم المعارض المذكور لقدم على الدليل النقلي قطعاً بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر قاله السيد ؛ وقال حسن جابي يكفي أن يقال لابد من العلم بعدم المعارض والا تساقطا لامتناع الترجيح بلا مرجح الا انه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو أنه يقدم القطعي على النقلي عند التعارض (٩) عطف على انتفاء أي ولتوقفه على نقل اللغة حتى تتعين مدلولات جواهر الالفاظ (١٠) أي ونقل النحو حتى تحقق مدلولات الهيئة التركيبية (١١) أي ونقل التصريف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (١٢) أي عدم هذه الاشيا مظنون لا معلوم والموقوف على المظنون مظنون وقوله ولنا الخ رد من المصنف على الرازي وهو رد متين وعبارة العضد في المواقف وشرحها إثر ما ذكر : الحق أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة من المنقول عنه كما للحاضرين في صحبة النبي صلوات الله عليه أو متواترة لغيرهم تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوها من الالفاظ

قال الرازى : ولا يجوز الترجيح فى الادلة اليقينية، وقال الحنفية (١) لليقين مراتب علم وعين وحق

المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة فى زمن الرسول فى معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة فى بطلانها . وكذا الحال فى صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة « أي بوضع تلك الالفاظ لتلك المعانى وإرادتها منها بالنظر اليها لارادتها بالنسبة الى المتكلم» وانتفت تلك الاحتمالات . وأما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فانه إذا تعين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه قال العلامة السيلكوتى : وتعين كونه مراداً للمتكلم بواسطه القرائن المشاهدة المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع إذ لولم يكن مراداً له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك إضلالا إرشاداً

(١) قال القاضى زكريا : بل وغيرهم ، أي لشهرة ذلك عمن لايحصى سيما الصوفية واشتهر أن علم اليقين ماحصل عن نظر واستدلال ؛ وعينه ما حصل عن شهادة وعيان ، وحقه ما حصل عن عيان مع مباشرة . ومثلوه بالعلم ببلدثم بمشارفته ثم بدخوله ، قال القاشاني فى لطائف الاشارات

ولا بد فى كل دليل من مقدمتين (٢) وهما كالشاهدين عند الحاكم إلا أنه يستحيل أن يكون (٣) أقل منهما أو اكثر. وما يوجد من كثرة المقدمات فهو دليل على البعض (٤)

اليقين فى مطلق العرف مالا يدخله ريب، وعلم اليقين ما كان كذلك لكن بشرط الاستناد الى الدليل والبرهان؛ وعين اليقين ماحصل عن المشاهدة فان كان حصوله على وجه لا يمكن أتم منه فهو حق اليقين اهـ والظاهر أن هذه التفرقة اصطلاحية وإلا فاهل اللسان لا يدققون فى هذه التفرقة وانما يتلطفون فى التعبير عنه وتأكيده بما يضيفون اليه من حق أو عين أو علم تفنناً لفظياً نعم لاريب فى تفاوت اليقين بالنظر لما يحتف به ويبرزه والبحث انما هو فى استناد التفاوت الى هذه الالفاظ الثلاثة ولا برهان عليه (٢) أى صغرى وكبري بناء علي تفسير الدليل بانه قول مؤلف من أقوال متي سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو قول المناطقة أما إذا فسر بما سلف له أول الفصل أو يقول بعضهم: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الي مطلوب خبري وهو قول الاصوليين كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فهو مفرد لا يحتاج الي مقدمتين اهـ ز بزيادة (٣) أي الدليل عند المناطقة بخلاف حكم الحاكم فقد يكون باقل من اثنين أو اكثر كثبوت رمضان بواحد وثبوت الزنا باربعة (٤) أي منها لا على المطلوب قال في البصائر النصيرية في الفصل السادس فى القياسات المركبة أما انه لايتم قياس إلا من مقدمتين فلان المطلوب يعلم بعد ما هو مجهول

بشيء غيره • وذلك الشيء لابد من أن تكون له نسبة الى المطلوب بسببها يحصل العلم • وتلك النسبة إما ان تكون الى كلية المطلوب أو جزء جزء منه • فان كانت الى كليته فانما تكون بان يلزم المطلوب وضع شيء أو رفعه ، وهذا هو القياس الاستثنائي . وان كانت النسبة الى جزء جزء من المطلوب فلا بد من أن تكون تلك النسبة بحيث توقع بين جزأي المطلوب نسبة هي المطلوبة في الحكم . وانما يكون ذلك بان يوجد شيء واحد جامع بين الطرفين بأن يوجد لاحدهما ويوجد الآخر له أو يسلب عنه أو يوجد لاحدهما ويسلب عن الآخر أو يوجد له الطرفان أو يوجد له أحدهما ويسلب عنه الآخر ، وهذه هي الاشكال الثلاثة الحملية الملتئمة من مقدمتين — ويمكنك أن ترد هذا الاعتبار الى الشرطيات الاقترانية واذا انتظمت مقدمتان على إحدي هذه النسب المذكورة كفى ذلك في انتاج المطلوب لكنه قد توجد مقدمات كثيرة فوق اثنتين مسوقة نحو مطلوب واحد فيظن أن ذلك قياس واحد وليس كذلك بل هي قياسات كثيرة سيقت لبيان مقدمتي القياس القريب من المطلوب أو ما فوقهما. ومقدمتا القياس إذا لم تكونا بينتين بنفسهما احتاجتا أيضاً الي قياس بينهما حسب احتياج المطلوب الاول ومثل هذا يسمي القياس المركب . وقد يكون موصولا وقد يكون مفصولا • أما الموصول فهو الذي لا تطوى فيه النتائج بل تذكر مرة بالفعل نتيجة ومرة مقدمة كقولك كل ب ج وكل ج د فكل ب د ثم تقول من رأس كل ب د وكل د ه فكل ب ه والمفصول هو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر كقولك كل ب ج وكل

والمقدمتان إما عقليتان (١) أو سمعيتان أو مركبتان منهما وأحال الرازى الثانى (٢) ويجب ان يكون لهما شهادة على النتيجة بالدلالة عليها (٣) قال ابن سينا : وحضورهما فى الذهن لا يكفى

ج د وكل د ه فكل ب ه اه وقال التفتازانى :— القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفاً بحكم الاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا أنقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمتاه أو احداهما الى الكسب بقياس آخر وكذلك الى أن ينتهى الكسب الى المبادىء البديهية أو المسلمة فيكون هناك قياسات مترتبة ومحصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركباً وعدوه من لواحق القياس اه وأنت ترى ما علل به صاحب البصائر من التوجيه أظهر فى النظر من مجرد كون ذلك بحكم الاستقراء كما عول عليه التفتازانى

(١) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث « أو سمعيتان » كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى : « أفعصيت أمرى » وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » أو مركبتان منهما كقولنا : هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص (٢) عبارته فى المعالم : الدليل إما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو موجود أو كلها نقلية وهذا محال لان إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل . أو بعضها عقلى وبعضها نقلى وذلك موجود (٣) بان يلاحظ فيهما الترتيب والهيئة العارضان لهما ليعلم

لحصول النتيجة (٤) بل لا بد معه من العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى والا لم يحصل العلم بالنتيجة وقواه فى المطالع وضعفه الرازى (٥)

اندراج الصغرى فى الكبري باندراج الاصغر فى الاكبر وأيده المصنف بما نقله عن ابن سينا اه «ز» (٤) فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وان كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها غير عاقر (٥) أى بان ذلك التفطن ليس شرطاً لافادة النظر العلم لان التفطن لاندراج هذا فى ذلك ولارتباط إحدى المقدمتين بالاخري تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب التفطن لما ذكر كانت هذه القضية مقدمة اخرى منضمة الى المقدمات الاخر مترتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل ويمتنع حصول العلم بالمطلوب واجيب: بانا لا نسلم ان ذلك الذي وجب التفطن له مقدمة اخري بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الي النتيجة وهذه الملاحظة من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل أه «ز» وأجاب الطوسي بقوله :ان الاندراج ان كان مغايرا للمقدمتين لا يجب ان يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزءا والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صورى يحصل للمقدمتين بعد التأليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكبر على جميعها . وهـذا

والنتيجة تتبع أخس المقدمتين[٦]

وما يتوقف عليه الحكم[١] ن كان داخلا فيه[٢] فهو الركن وإن كان خارجا عنه فان كان مؤثراً في وجوده[٣] فهو العلة . والا[٤] فالشرط

وإذا استدل بدليل على شيء فان كان أحدهما داخلا في

غير المقدمتين . ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم اه هذا وقال صاحب المحاكات : ما ادعوا من أن الانتاج لا يحصل بدون تكرار الاوسط فلا برهان لهم دال على ذلك بل المراد أنهم انما ضبطوا القياس واثبتوا أحكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر فلم يدخل تحت الضبط وهي لا تنفي الانتاج في بعض الصور (٦) شرف المقدمة بكونها كلية أو موجبة وخستها بكونها جزئية أو سالبة فاذا وجد في إحدى المقدمتين جزئية أو سالبة تبعتها النتيجة فلو قلت : بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة كانت النتيجة بعض الغائب لا يصح بيعه، وسر ذلك يعلم مما شرط في انتاج كل من الاشكال الاربعة كما وكيفا فارجع الى الميزان

(١) أي الشيء كما عبر به غيره أي وقوعه في الخارج وجوداً أو عدما (٢) أي ماديا كان أو صوريا كالخشب والهيئة للسرير (٣) كالنجار للسرير (٤) اي وان لم يكن مؤثراً في وجوده كآلة النجار فالشرط وبذلك

الآخر فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى (٥) وهو القياس المنطق المفيد للقطع . وينقسم الى اقترانى وهو الذى لا يذكر معه النتيجة ولا نقيضها (٦) والى استثنائى وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه (٧) نحو : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » والتقدير (٨) لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة إلا

عرف حدود الثلاثة اه « ز » (٥) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقوله وهو القياس المنطق أي المعرف بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (٦) أى بصورتها وان كانت مذكورة فيه بمادتها سمى اقترانياً لاقتران الحدود الثلاثة — الاصغر والاوسط والاكبر — فيه أو لأنه جمع المقدمتان فيه بحرف دال على الاقتران والاجتماع بخلاف الاستثنائى فانه فرق فيه بحرف الاستثناء (٧) أى بصورتها وهيئتها لا بحقيقتها لان ما فى القياس عار عن الحكم والنتيجة مشتملة عليه فلا يكون عينها حقيقة ٠سمي بذلك لاشتماله على حرف الاستثناء وهو لكن فعده المنطقيون من حروف الاستثناء حقيقة لان نظرهم الى المعانى بخلاف النحويين فانه عندهم من حروف الاستثناء مجازاً لا حقيقة (٨) طوي هذا المقدر اتكالا على وضوحه كسائر مضمرات التنزيل ومقدراته ومن دقيق بلاغة الكلام حذف مايستغني عنه فيه لقرينة سياق أو سباق وقد انفرد التنزيل الكريم ، بهذا الاسلوب الفخم . وقد يتأسى به — فى ترك إحدى المقدمتين للوضوح — الباحثون فى اكثر الادلة العقلية

الله وهذا خاص بالشرطية (٩) وأما أن يستدل بالجزئى على الكلى (١) فهو الاستقراء (٢) والتام منه مفيد للقطع وان لم

والفقهية احترازاً عن التطويل وكذا فى المحاورات كما أفاده الغزالى فى محك النظر فى الفن الثالث من القياس (٩) يعنى هذا التقدير يختص بالشرطية دون الحملية قال الشارح «ز» وليس فى هذا كبير فائدة اهـ أقول لعله يشير الى أن مثل هذا النظم خاص بالشرطية فى مواقعه من التنزيل والا ففيه كثير من بقية الاشكال المطوية فمن الانفصال نحو آية « وانا وإياكم لعلى هدي أو فى ضلال مبين » أي وانا لسنا على ضلال فبقى انكم فى ضلال ومن الشكل الاول نحو قوله تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » أى وكل ما هو أهون عليه فهو داخل فى الامكان وكآية « وما ابريء نفسى ان النفس لامارة بالسوء » أى انها نفس وكل نفس كذا . والشكل الثانى كآية «فلما أفل قال لاأحب الآفلين» أى الكوكب آفل وربى ليس بآفل والثالث كقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » فان موسى عليه السلام بشر وموسي انزل عليه الكتاب وقس على هذه كثيراً مما في الكتاب والسنة

(١) بان تتبع جزئيات كل ليثبت حكمها له. قال الطوسى : الاستقراء هو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة سمى بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا : العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد . وهذا

يقيني . وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنياً لاحتمال
أن يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم
بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم
والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما يقع فيه مختلف في جزئي غير
هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ اه وفي حواشي
البصائر النصيرية : التمساح مثال درج في كتب المنطق وغيرها أخذه
المتأخرون عن بعض من كتب في الحيوان عن غير بحث صحيح وقد أخطأ
من زعم ان التمساح يخالف سائر الحيوان في تحريك الفك الاسفل عند
الاكل كما اخطأ من ظن أنه لا مخرج لفضلاته وانما يأتي القطقاط فيأكل
ما في جوفه ومنشأ هذا الظن الثاني ان هذا الحيوان قد تفسد المواد التي
في بطنه فيوجد فيها حيوانات صغيرة فيفتح فاه فيأتي بعض الطيور ويلتقطها
وهو لا يؤذيها والدميري يذكر في حياة الحيوان كلا من الزعمين
ويثبته وهو خطأ كما حققه الباحثون المدققون فالثابت بالتحقيق أن الفك
العلوي عند أنواع التماسيح ثابت متصل بعظام الجمجمة بدون مفصل
متحرك وأما الفك السفلي فهو المتحرك وله اتصال بالجمجمة بمفصل بواسطة
عظم يسمى العظم المربع ثم ان لهذه الحيوانات فتحة في انتهاء الامعاء
تخرج منها الفضلات من بول وغيره ومنها يولج التمساح الذكر عند المسافدة
ومن ظريف ما جاء على لسان بعض طلبة العلم عند ما كنت اذكر هذا

الخطأ العام فى قضية تحريك التمساح لفكه الاسفل قوله : لعل من افتتح هذا الخطأ رأى التمساح مقلوبا يحرك فكه الاسفل فظنه الاعلى فذهب يحكي وينقل عنه اهـ (٢) المشهور من اطلاق لفظ الاستقراء هو الناقص كما في البصائر ولذا قال بعده والتام منه الخ (٣) أى جامع بينهما (٤) في ذلك الحكم تحقيقه اثبات حكم الامر لثبوته فى آخر لعله مشتركة بينهما . والفقهاء يسمونه قياساً والجزئى الاول فرعا والثانى اصلا والمشترك علة وجامعاً كما يقال : العالم مؤلف فهو حادث كالبيت . يعنى البيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة فى العالم فيكون العالم حادثا كالبيت والتمثيل لا يفيد القطع بنتيجته لان المشترك اذا كان علة فى الاصل لا يلزم أن يكون علة فى الفرع لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلية أو خصوصية الفرع مانعة عن وجودها فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ، قال السيالكوتي : وبهذا ظهر ان التمثيل لا يكون مفيداً لليقين الا اذا ثبت عليه الجامع وعدم خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع قطعاً لكن تحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً فلذا لم يقسموا التمثيل الي ما يفيد اليقين والى ما يفيد الظن كما قسموا الاستقراء اهـ وقال الطوسى : وأما قياس الفقهاء فظنى أيضاً لان ثبوت الحكم فى احدى الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز ان يكون علة خاصة بتلك الصورة أعنى يكون خصوصية تلك الصورة شرطا فى عليتها أما ان ثبت

الفقهاء (٥) نحو الحكم ثبت في تلك الصورة لكذا فيثبت في هذه كذلك

﴿ فصل ﴾

المفضي الى الاستحالة أربعة أحدها الدور . وهو توقف وجود كل واحد من الشيئين على الآخر (١) وطريق الانفصال

أن عليته للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى القسم الاول أعني الاستدلال بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتا حشوا لا تأثيراً له أصلا. وانما يختص هذا بالفقهاء لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعمله جميعهم أيضاً اه وكذلك قال صاحب البصائر : بان كونه علة أمكن رده الى البرهانيات بان يجعل المعنى المتشابه فيه وسطا بين الاصغر والاكبر اهوهذاهو الحق وعليه فيمكن تقسيمه الى ما يفيد اليقين وغيره ومنه تفاوت أقسام القياس فى وضوح المدرك وخفائه على ما عليه الاصوليون (٤) لانه جعل جزئي مثلا الجزئي فى الحكم (٥) من قست الشيء بالشيء اذا ساويته به

(١) أي يكون شيئا ن كل منهما علة للآخر . واستحالة الدور أما بالضرورة كما ذهب اليه الرازي وأما بالاستدلال لان العله متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين وهو الدور الصريح مثاله فى التعريف قولك :

عنه يحصل باختلاف الجهة (٢) أو بكونه معية (٣) قال الغزالي

الكيفية ما بها تقع المشابهة ثم يقال المشابهة اتفاق في الكيفية وسمي دورا مصرحا لظهوره فيه وان لزم تقدمه على نفسه بمراتب فهو الدور المضمر كما يقال الاثنان زوج أول ثم يقال الزوج الاول هو المنقسم بمتساويين ثم يقال المتساويان هما الشيئان اللذان لا يفضل أحدهما على الآخر ثم يقال الشيآن هما الاثنان وفساد المضمر اكثر إذ في المصرح يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وفي المضمر بمراتب فكان أخفش (٢) كما تراه في قولهم : الجهة منفكة بين الشيئين مثاله ما أورد على الشكل الأول من استلزامه الدور وتقريره : ان العلم بجسمية الانسان في قياس قولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم ، موقوف على العلم بكلية الكبري أعني جسمية كل حيوان وهو موقوف على العلم بجسمية الانسان لأن الانسان من جملة أفراد الحيوان فلا يصدق قولنا كل حيوان جسم إلا اذا صدق الجسم على الانسان فالعلم بجسمية الانسان موقوف على العلم بجسمية الانسان وحاصل دفعه الفرق بين العلمين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل فلا دور وتوضيحه ان المطلوب في النتيجة هو العلم بثبوت الاكبر للاصغر بعنوان أنه أصغر وهو العلم التفصيلي ويتوقف حصوله على العلم بثبوت الاكبر لجميع أفراد الاوسط التي منها الاصغر وهو ملزوم العلم بثبوت الاكبر للاصغر بعنوان أنه أوسط لا بعنوان أنه أصغر وهذا علم اجمالي يتوقف عليه العلم التفصيلي ولا يتوقف على العلم التفصيلي كما يشهد به الوجدان كذا في حواشي القوانين للقزويني في ايضاح المحاورة بين أبي سعيد وبين ابن سينا في دورية الشكل الاول والجواب عنها (٣)

والمسائل الدائرة فى الفقه لا بد فيها من قطع الدور . وفى قطعه ثلاثة مسالك من أوله ومن وسطه وآخره (١)

الثانى التسلسل وهو توقف وجود الشىء على وجود

أي يكون الدور معياً أو سبقياً والدور المعي هو تلازم الشيئين فى الوجود بحيث لا يكون أحدها الا مع الآخر مثال الدور المعي أيضاً تعريف العلم الآتي للمصنف بانه معرفة المعلوم قالوا فيه دور لان المعلوم معرفته متوقفة على معرفة العلم لان معرفة المشتق منه سابقة على معرفة المشتق واجيب باختلاف الجهة لان توقف العلم على التعريف الذى منه لفظ معلوم من جهة معنوية وهى جهة التعقل لان تعقل العلم مسبب عن تعقل تعريفه وناشىء عنه وتوقف التعريف باعتبار جزئه وهو لفظ معلوم من جهة لفظية وهى جهة الاشتقاق لتوقف المشتق على المشتق منه واجيب أيضاً بان الدور معى بمعنى أن معرفة العلم ومعرفة المعلوم يحصلان معاً والدور المعى غير محذور . وفى الجوابين مناقشة والقصد تذكر نموذج مما قيل فى ذلك

(١) وهو بحسب قوة بعض الاحكام وبعده عن الدفع وضعف بعضها وقربه للدفع . مثال الاول : بيع العبد لزوجته الحرة قبل الدخول بصداقها الثابت فى ذمة السيد فانا نفسد البيع ونقطع الدور من أصله ولم نقل يصح البيع ولا ينفسخ النكاح أو ينفسخ ولا يفسد الصداق لان البيع اختيارى وحصول الانفساخ بالملك قهرى وكذا سقوط الصداق بالانفساخ وما يختاره الانسان يصح تارة ويفسد اخرى وما يثبت قهراً

أشياء غير متناهية (٢) الثالث الجمع بين النقيضين (٣) قال ابو اسحق المروزى: وانما يستحيل (٤) فى الحسيات لا فى العقليات

يبعد دفعه بعد حصول سببه فكان البيع أولى بالدفع ، ومثال الثاني : زوج امته عبد غيره وأتلف الصداق ثم أعتقها فى المرض قبل الدخول وهى ثلث ماله فانا لم نقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من آخره بان نقول لا يرتد المهر بل من وسطه فلم نثبت الخيار لان سقوط المهر بالفسخ قهرى والخيار أولى بالدفع من العتق لانه يسقط بعد ثبوته بالاسقاط وبالتقصير بخلاف العتق ، ومثال الثالث : اعتق امة في المرض وتزوجها ثم مات قبل الدخول وهى ثلث ماله فانا لم نقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من الوسط بان نقول لا يصح النكاح بل من الآخر فقلنا لا يثبت المهر لقوة العتق والنكاح أقوى من المهر لوجوده بدون مهر ولا عكس اه «ز» (٢) فى استحالة التسلسل عدة وجوه منها ماتبين فى الالهيات من رجوع جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة. راجع فى ذلك المواقف وغيرها (٣) المراد منهما المتقابلان فيشملان الضدين كالسواد والبياض والمتضايفين كالابوة والبنوة والعدم والملكة كالعمي والبصر والسلب والايجاب — وهما النقيضان حقيقة كزيد انسان زيد ليس بانسان وسيأتي بيان الجميع فى فصل المعلومات بعد فصلين فارتقب (٤) أى الجمع بين النقيضين فى

والصحيح لا فرق

الرابع الترجيح من غير مرجح (١) وقيل ليس بمستحيل

المحسوسات لا المعقولات الذهنية لان دائرة الخيـال أوسع من دائرة الحس فقد تفرض ذلك وانما كان الصحيح عدم الفرق لانه لايلزم من فرض الشي وقوعه

(١) ضرورة ان المتكافئين متماثلان فلا يفضل أحدهما الآخر إلا بمرجح . وقال الفاضل مسبحى زاده في رسالة الخلافيات بين السعد والسيد : اشتهر أن الترجيح من غير مرجح باطل عند الحكماء وليس كذلك إذ ما نصوا على بطلانه انما هو ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا ترجيح المختار أحد المتساويين فانه جائز عندهم ، ولعل هذا مراد من قال بعدم استحالته ثم رأيت الصدر الشيرازى فى الحكمة المتعالية المسماة بالاسفار الاربعة ذكر هذا البحث فى المنهج الثانى من المرحلة الاولى تحت عنوان : ظلمات وهمية ما مثاله : المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا فى القول ففرقة قالت : ان الله سبحانه خالق العالم فى وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يخصص به ذلك الوقت . وفرقة زعمت أنه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر من غير أن يكون فى طبائعها ما يقتضى تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين كذلك يخصص أحدهما بالاختيار

﴿ فصل ﴾

كل موجود [٢] لابد له من اسباب [٣] أربعة المادة [٤]

من غير مرجح. وفرقة تقول : ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشيء لانه بأي شيء علل فسد ، وفرقة تقول : الذوات متساوية باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات . فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله في خلق الكائنات أسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه • وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الاولوية في رجحان أحد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع مرجحات خفية مجهولة ولا يلزم من الجهل بالاولوية نفي الاولوية وأقلها الهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضي من صور الاشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الاتم الاولى (٢) أي من الممكنات والتعبير في التعبير عن ذلك كل مركب صادر من المختار فلا بد له من علل أربع المادية والصورية الخ والعبارة المشهورة أجود واصح لشمولها لمثل الحدود فقد تشتمل على العلل الاربع فتكون أحسن الحدود (٣) أي علل وهي ما يتوقف عليها وجوده (٤) وهي التي يحصل الشيء معها

والصورة [٥] والفاعلية [٦] والغائية [٧] كالسرير مادته الخشب وصورته الانسطاح [٨] وفاعله النجار وغايته الاضطجاع والعلة الغائية علة الثلاث في الاذهان [٩] ومعلولها فى الاعيان وهو معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل

﴿ فصل ﴾

كل معلومين (١) لا بد بينهما من إحدي نسب أربع :

بالقوة وتسمي المادة هيولى(٥) وهى مابه يحصل الشيء بالفعل(٦) وهى ما تؤثر فى وجود الشيء (٧) وهي ما لاجله وجود الشيء (٨) أى كونه مسطحاً يعني جميع أجزائه على السواء لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض (٩) يعني انها لم توجد ذهناً الا بسببها وأما خارجا فبالعكس أعنى أن العلة الغائية لم توجد الا بسبق أولاء عليها . ومن لطائف ما للحكماء قولهم ههنا : كل مركب صادر من المختار لا بد له من علل أربع وكل مركب صادر من الموجب فلا بد له من علل ثلاث المادية والصورية والفاعلية . وكل بسيط صادر من المختار فلا بد له من اثنين الفاعلية والغائيه وكل بسيط صادر من الموجب فلا بد له من واحدة وهي الفاعلية

(١) اطلاقه يشمل الكليين والجزئيين وخص غيره ذلك بالكليين إذ الجزئيان لا يكونان الا متباينين والكلي والجزئى لا يكون بينهما إلا التباين أو العموم المطلق لان الجزئى ان كان جزئياً لذلك الكلي

المساواة أو المباينة أو العموم والخصوص المطلقين أو العموم والخصوص من وجه لانه ان صدق (٢) كل منهما على ماصدق عليه الآخر فهما المتساويان كالانسان والضاحك (٣) ومنه الرجم وزنا المحصن (٤) والا فان لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما المتباينان كالانسان والفرس ومنه لاسلام والجزيه والا فان صدق شيء منهما على ما صدق عليه لآخر

يكون أخص منه مطلقا وان لم يكن جزئياً له يكون مباينا له . وفى ذلك مناقشة طويلة الذيل ساقها فى حواشى الشمسية . ولهذا الفصل فائدة تظهر فى بحث المعرف فانه يعرف منه فائدة اشتراط التعريف بالمساوى ونفى صحة التعريف بالمباين والاخص والاعم (٢) أى حمل لان كلمه الصدق اذا تعدت بعلى تكون بمعنى الحمل كما تكون بمعنى التحقيق اذا تعدت بفى (٣) أى فهما متساويان لايخرج مايصدق عليه أحدهما عن الآخر . قيل هذا مبني على زعم الحكماء من كون الملك والجن جوهرين مجردين لايمكن صدور الضحك والنطق منهما والا فعلى مذهب المتكلمين القائلين بانهما أجسام لطيفة فالضاحك والناطق أعم من الانسان اه (٤) فصله بمن اشارة الى ان تساويهما فى عرف خاص وهو عرف الشرع بمعنى ان كل من يصدق عليه انه مرجوم يصدق عليه انه زان محصن وبالعكس . وفى ذلك تكلف من وجهين التخصيص والتأويل وكان فى غنية عن

وبالعكس (٥) فبينهما عموم وخصوص مطلق (٦) كالانسان والحيوان ومنه الغسل والانزال . وان صدق من غير عكس (٧) فبينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض ومنه حل النكاح مع ملك اليمين

المعلومات كلها أربعة أقسام : نقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم ، وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما كالبياض والسواد ، وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والبياض ، ومثلان وهما اللذان

هذا واشباهه لاتية لما ان الكلام فيما له ماصدقات بينة (٥) صوابه من غير عكس (٦) قال العصام : « مطلق » صفة « خصوص » ترك وصف عموم لان اطلاق الخصوص يستلزمه فلا تجه المؤاخذة اللفظية من ان الواجب مطلقان لانه وصف المتعدد . وعلى هذا ان شئت جعلت (من وجه) فى قوله : عموم وخصوص من وجه) صفة خصوص على الخصوص وثوقا بالاستلزام وان شئت جعلته وصفا لهما الا انك مخير فى المقدر ، فافهم دقائق البيان بحسن التدبر ولا تحير ، (٧) صوابه : والا فان صدق شىء منهما على بعض ماصدق عليه الاخر وبالعكس كما قاله (ز) وهو ظاهر والذى اوقعه فى هذه الفرطة التصرف الذى ولع به الجل مع ان الاجدر هو نقل ما للمحققين المتقدمين فى ذلك بالحرف فانه انفع وأوقع

لايجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوى الحقيقة كالبياض والبياض والمنافاة بين النقيضين بالذات (١)

وهل منافاة الضد لضده للذات او للصارف (٢) قولان أشهرهما الثانى

---

(١) أي منشأ امتناع الاجتماع ذاتهما وفيما عداهما بالواسطة قال العضد وشارحوه : التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لأن امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما . وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولاه لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك — أى استلزام كل منهما سلب الاخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الاخر لم يتقابلا أصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفى سائرالاقسام بتوسطهما أي فهما فيها واسطة فى الثبوت . اما فى تقابل التضاد والتضايف فظاهر واما فى تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمي سلب البصر مقيداً بكون المحل قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا (٢) أي الوسط وقد عرفته . ولم أر هذا الخلاف فى المواقف وحواشيها نعم حكى العضد قولا فى ان اقوى المتقابلات التضاد لان فى المتضادين مع السلب الضمنى أمرا آخر زائداً وهو غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد الحقيقى فيكون تنافيهما أشد . قال السيلكوتى : ورد بانه لايتصور أختلاف فوق التنافى الذاتي بأن يكون احدهما صريح سلب الاخر نعم

والتقابل بين ما عدا المثلين (٣) على أربعة أنواع : التضاد والتقابل بالنفي والاثبات(٤) وبالملكة والعدم (٥) كالبصر والعمى وبالتضايف (٦) كالابوة والبنوة

قد يقال : أشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في أصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (٣) الاولى حذفه اذ لا تقابل في المماثلين اصطلاحا على ان من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل أو اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل . انظر المواقف (٤) أي بالايجاب والسلب وهما أمران : أحدهما عدم الآخر مطلقا كالفرسية واللا فرسية (٥) هما أمران أحدهما وجودى والاخر عدم ذلك الوجودي لا مطلقا بل من موضوع — محل — قابل له كالبصر والعمى والعلم والجهل فان العمى عدم البصر عما من شأنه البصر والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم . قال ابو البقاء : الملكة تطلق على مقابلة العدم وعلى مقابلة الحال فعلى الاول بمعنى الوجود وعلى الثاني بمعنى الكيفية الراسخة اه (٦) هما أمران يتوقف تعقل كل واحد منهما على تعقل الاخر وتحقيق الفرق بين هذه الأربع يطلب من البصائر فانه مجوّد للغاية

◆ فصل ◆

قال امام الحرمين : العلم لا يعرف بالحقيقة (١) لعسره بل بالقسمة والمثال (٢) وقال الرازى : هو ضرورى

---

(١) اى بالتعريف الذى يقصد به تصور حقيقة موجودة اعم من ان يكون حدا أو رسما . ووجه عسره — في رأيه — احتياجه الى نظر دقيق فلا يحصل الا بتمعن لخفائه كذا قيل (٢) قال السيد : اما القسمة فهى ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فتقول مثلا ; الاعتقاد اما جازم أولا والجازم اما مطابق أولا والمطابق إما ثابت أولا نخرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين نخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد واما المثال فكما يقال : العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة . أو يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين . ونوقش الامام بان القسمة والمثال ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدّا لها اذ لا يعنى هنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشيء لا بد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه كذا فى المواقف وشرحها واعلم ان بعض القوم ذهب الى ان القسمة من اقسام البرهان وهى من بين اقسامه يكتسب بها الحد فان طالب الحد ينظر بعد تصور الشيء ببعض وجوهه الى ما يحمل على ذلك الشيء ويقسم تلك

(٣) فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له ، ثم قال : هو حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب (٤) وقيل بل يعرف كغيره . والمختار أنه : معرفة المعلوم فيشمل الموجود والمعدوم

المحمولات ويفصل بعضها عن بعض حتى يتبين له من بينها الاعم والاخص والذاتي والعرضي ثم يرتب بعد ذلك اجزاء الحد ويذهب منها الي تصور الحقيقة به (انظر تتمة هذا البحث البديع في حواشي البصائر النصرية (٣) قال في المعالم : المختار عندنا انه غني عن التعريف لان كل واحد يعلم بالضرورة كونه عالما بكون النار محرقة والشمس مشرقة ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا والا لامتنع ان يكون علم بهذا العلم المخصوص ضروريا اي لانه علم خاص والعلم المطلق جزء منه سابق عليه والسابق على الضروري ضروري ونوقش بان الضروري هو حصول علم جزئي متعلق بذلك وهو غير تصوره وغير مستلزم له والحاصل ان العلم بحصول العلم بذلك بعد الالتفات ضروري لا ان تصوره ضروري حتى يلزم ضرورية المطلق ففرق بين حصول العلم وتصوره (وبسطه في المواقف وشرحها (٤) اي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة أو دليل فقيد الجزم لاخراج الجهل المركب وتقليد المخطيء والموجب لاخراج تقليد المصيب فان اعتقاد المقلد وإن كان ناشئا عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي ولذا يقلده فيما يصيب ويخطيء كما في حواشي المواقف للسيلكوتي وحسن جلبي . في الايات

ولا نظر هنا للاشتقاق حتى يلزم الدور (١) واضطرب كلام ابن سينا في كونه عدمياً أو وجوديا ، وينقسم الى قديم وحادث والحادث الى ضروري ونظري والضروري يقع بقدرة الله تعالى غير مقدور للعباد . وجوز القاضي(٢) استناد الضروري الى مثله ومنعه الباقون والا لخرج عن كونه ضروريا(٣) والنظري مقدور بالقدرة الحادثة عند الأكثرين(٤) وجوز الاستاذ (٥) وقوعه من غير نظر واستدلال

للمبادي : وهذا أصل ما اشتهر من ان ادراك المقلد لايسمى علما ولذا قال الشعراني في خطبة ميزانه : « واجمعوا على انه لايسمى أحد عالما الا ان يبحث عن منازع أقوال العلماء وعرف من أين أخذوها من الكتاب والسنة » وقال العضد في المواقف : تسمية التقليد علما يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع . قال السيد في شرحه : لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة وقال أيضاً : قد يطلق على التقليد العلم مجازاً لاحقيقة

(١) أي لان المراد بالمشتق ذاته لامفهومه الموقوف كانه قال: العلم بالشيء معرفته وتتمته في حواشي جلبي على المواقف فانظره (٢) أي ابو بكر الباقلاني (٣) أي لاحتياجه حينئذ الى غيره (٤) أي مكسوب للعباد بذلك (٥) أبو اسحق الاسفرايني وقوع النظري بغيرهما كالالهام

وينقسم الحادث باعتبار تعلقه (٦) الى تصورى وهو ادراك الماهية من غير حكم والى تصديق وهو ادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات والتصديق عند الحكماء نفس الحكم، والتصورات الثلاثة — اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة — شروطه

وقال الرازي: الثلاثة — اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة أجزاؤه (٧) وفي العلوم مذاهب (٨) ثالثها الأصح ان بعضها ضروري وبعضها كسبي وفصل فى المطالب بين التصور فجعله ضروريا والتصديق فجوز الامرين قال: والبديهى لا ينقلب كسبياً ولا بالعكس (٩) وفي تفاوت العلوم قولان اصحهما عند امام الحرمين والابيارى وابن عبدالسلام المنع (١) وانما التفاوت

والتصفية (٦) أى بغيره (٧) فالتصديق عنده مركب من الحكم والتصورات وعند الحكماء بسيط لان الشروط خارجة عن الماهية (ز) (٨) أى فى العلوم الحادثة من حيث اتصافها بالضرورة والنظر مذاهب اربعة ضرورية كلها نظرية كذلك بعض وبعض تفصيل المطالب فى المطالب. وبسط ذلك فى المطولات واسعة الخيلات (٩) لاستحالة تبدل الحقائق بعد تباينها

(١) أي فلا تفاوت العلوم فى جزئياتها فليس بعضها وان كان ضروريا

بحسب المتعلقات (٢) والمنقول عن ائمتنا تفاوتها (٣) ومنع القاضى
العلم بالشيء من وجه والجهل به من آخر (٤) والموصل لى
التصورات (٥) يسمى قولا شارحا نحو الحد والرسم والمثال
كما مر والموصل الي التصديقات يسمى حجة كالقياس
والاستقراء والتمثيل وقد سبق بيان الثانى فلنتكلم على الاول

اقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا وحينئذ فالعلم فى جزئياته من
قبيل المتواطىء . والبحث فى العلوم الحادثة ضرورة أن العلم القديم صفة
واحدة لا تعدد فيها ولا تفاوت فيها بحسب متعلقاتها اتفاقا (٢) أى بكثرة
المعلومات فى بعض الجزئيات دون بعض كما فى العلم بثلاثة اشياء والعلم
بشيئين . والتفاوت بها فى الحقيقة انما هو فى المتعلقات دون العلم (٣) اى
العلوم فى جزئياتها اذ العلم مثلا بان الواحد نصف لاثنين اقوى فى
الجزم من العلم بان العالم حادث واجيب بان التفاوت فى ذلك ونحوه
ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس باحد المعلومين
دون الآخر قاله المحلى (٤) اذ المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم
والجهل شيآن متغايران قطعا والمشهور جوازه اذ الشيء قد يلاحظ فى
نفسه باعتبار عارضه كالضحك للانسان اذ جعل آلة لملاحظته فيكون
الانسان معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم
والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من أخرى ولا استحالة فيه انه
«ز» (٥) اى المجهولات اي كاسبها ومحصلها هو قول الشارح ويرادفه

﴿ فصل في التعريف ﴾

وهو ثلاثة اقسام : حقيق ورسمي ولفظي فالحقيق قسمان تام وناقص فالتام ذكر الجنس والفصل [٦] كالحيوان الناطق. والناقص ذكر الفصل وحده كالناطق للانسان ان جوز التعريف بالمفرد والاصح خلافه [٧] ولذا عدوا التعريف من الاقوال المؤلفة والرسم قسمان تام وهو ذكر الجنس والخاصة كالحيوان الضاحك . وناقص وهو ذكر الخاصة وحدها [٨] كالضاحك بالقابلية لا بالفعل كذا قاله الرازي وغيره . والمشهور عند المنطقيين

المعرّف بكسر الراء مشددة — والتعريف أيضا . والقول — في اصلاحهم — هو المركب يسمى المعرف قولا لتركبه دائما عند قوم وغالبا عند آخرين. والشارح هو الموضح يسمي المعرف شارحا لشرحه وايضاحه الماهية اما بكنهها — وهو الحد — أو بوجه يميزها عما عداها — وهو الرسم (٦) اى القريبين (٧) اى لان المعرف لابد فيه من تصور ثبوت شيء لشيء فيكون مركبا وهذا معنى قولهم : لابد فيه من قرينة عقلية مصححة للانتقال وتممه في حواشينا على الشمسية المسماة (بالانوار القدسية) (٨) أي التعريف بالخواص اللازمة لا المفارقة كالضاحك بالقابلية أي بالقوة دون الفعل الذي هو لوجود والوقوع فان الضحك

ان الرسم هو المفيد للتمييز فان افاد التمييز عن كل ماعداه (١) فهو التام أو عن بعضه فهو الناقص وهو رسم بالنسبة الى ذلك البعض

والخاصة معنى (٢) كلى يلزم الشيء ولا يوجد في غيره .

بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا كما يأتي أما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير من أفراد ويكون مقيساً فلا يكون الحد جامعاً ثم نقل قره خليل عن شرح المقصد ان العرض المفارق يجوز ذكره في التعريف اذا كان متعدداً يستفاد من المجموع العرض اللازم

(١) أي من خواصه قال في البصائر : والفاضل منه — أي الاسم ما وضع فيه أولا الجنس القريب للشيء ثم قيد بخواصه كلها كقولنا في حد الانسان : انه حيوان ضاحك مستعد للعلم مشاء على قدميه عريض الاظفار بادى البشرة وإذا لم يوضع فيه الجنس واقتصر على اللوازم والعوارض التي يخصه بمجموعها كان رسما ناقصاً . ولاهل الفن في الرسم مذاهب منوعة انظر المطولات . سمى ما ذكر رسما لان الرسم في اللغة العلامة والأثر وتعريف الشيء بعوارضه تعريف بأثره لا بحقيقته (٢) اشار المعني اشارة الى ان المعتبر عند أهل الميزان المعاني ولذا كانت الكليات والقضايا والاقيسة حقائق في المعاني مجازات في الالفاظ . قيل المعتبر في الرسوم الخاصة مطلقاً حقيقية أو اضافية شاملة أو غير شاملة عند المتقدمين

وهى خارجية [٣] بخلاف الفصل وذلك [٤] مستفاد من الوضع اللغوى او الفرض العقلى وشرطها ان تكون عرضا لازما مساويا للمحدود [٥] والطرد [٦] دون العكس كالعلة الشرعية

والخاصة الحقيقية الشاملة عند المتأخرين (٣) الاولى خارجة لانها كلى عرضي وهو خارج عن حقيقة جزئياته واما الفصل فهو داخل لانه كلي ذاتي داخل في حقيقة جزئياته (٤) أى كون الخاصة كالضاحك خارجة والفصل كالناطق داخلا ليس لان نسبتهما إلى الانسان سواء حتي يكون الحكم المذكور تحكماً بحتاً بل لاستفادة ذلك من وضع اللفظ فما دخل فى مسماه ومعناه الموضوع له فهو ذاتى داخل ومالا فهو عرض خارج أو من فرض العقل إذا أعوز الوضع وبالجملة فالتمييز بينهما سهل فى المعانى اللغوية والمفهومات الاعتبارية العقلية والموضوعات الاصطلاحية . وأما التميز بين الذاتى والعرضى فى الماهيات الحقيقية فتعذر أو متعسر (٥) الاولى للمرسوم اه «ز» أى فانها ان كانت اعم كان الحد غير مانع أو أخص كان غير جامع (٦) وهو التلازم فى الثبوت بحيث كلما وجدت الخاصة وجد المرسوم وقوله : «دون العكس» وهو التلازم فى الانتفاء بحيث كلما لم يصدق المرسوم لم تصدق الخاصة قال «ز» وهذا انما يتأتى على التعريف بالخاصة بالفعل لكن الكلام فى التعريف بالخاصة بالقوة وشرطها ان تكون مساوية كما مرّ فتكون مطردة منعكسة فلا يصح قوله (دون العكس) بل حقه أن يقول والعكس اه أى بدليل قوله كالعلة

والفظى (٧) تبديل لفظ بلفظ اشهر منه مرادف له كالبرّ للقمح

والاكثرون على ان الحد راجع الى نفس المحدود وحقيقته . وقال القاضى بل راجع الى قول الحاد المنبىء عن حقيقة المحدود(١)

وشرطه ان يؤتى بالجنس فالفصل وبالجنس القريب (٢) كالحيوان في الانسان دون الموجود وان لا يجعل المختص بنوع فصلا كالجسم النامي الضاحك فى حد الحيوان لخروج الفرس.

الشرعية كالاسكار للتحريم فشرطها ان تكون مطاردة يجب الحكم لوجودها منعكسة يعدم الحكم لعدمها(٧) أي التعريف اللفظي وهو مما يفيد التصور أيضاً فانه شرح معني الاسم لكن من حيث اللغة فقط . والخطب فيه يسير فان الطالب يقنع بتبديل لفظ بلفظ أعرف عنده منه . واما الحد والرسم فهما اللذان يعتنى ببيانهما هذا وزعم بعضهم ان التعريف اللفظى داخل فى الرسم لان لفظ الشيء خاصة من خواصه وكذا ما زاده آخر من التعريف بالتقسيم وبالمثال فان مماثلة الشيء وانقسامه من خواصه

(١) حاصله انه اختلاف في حد الحد فقيل حد الشيء هو نفسه وذاته . وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع وقد بسطه الغزالى فى محك النظر فى الفن الثاني من محك الحد في الامتحانات (٢) كانه سكت عن اشتراط القرب فى الفصل لعلمه والفصل البعيد هو فصل الجنس كالحساس ، وتعريف البعيد والقريب منهما مع انواعهما معروفة

وان لا يعرفه بنفسه [٣] كالانسان بشر . وان لا يجعل جزء المحدود جنسا له كالعشرة خمسة وخمسة . وان يجتنب الالفاظ الغريبة [٤] والمشتركة والمجازية ، قال الغزالى : الا بقرينة [٥] وان يكون جامعا لسائر افراد المحدود — وهو معنى الطرد — مانعا من دخول غير المحدود فى الحد — وهو معنى العكس [٦] هكذا قال القرافى [٧] وهو عكس قول الغزالى وابن الحاجب : المطرد هو المانع والمنعكس هو الجامع

ويختص الرسمى بكون المعرّف به ظاهرا فلا يجوز رسم

فى شروح رسالة اثير الدين (٣) أى بما يساويه فى المعرفة والجهالة (٤) أي الوحشية غير المألوفة لعدم حصول مقصود السائل والبيان وهذا سر المنع من المشترك والمجاز (٥) يرجع الى المشتركة والمجازية كتعريف الشمس بانها عين فيمتنع الا باشارة اليها مثلا وكتعريف البليد بانه حيوان ناهق إلا مع قولك لا يريد ان يدرى مثلا . ونكفى القرينة الحالية فى ذلك لحصول البيان فلا يختل المقصود (٦) وحينئذ فقولهم للحد مطرد منعكس بمعنى جامع مانع (٧) وهو المشهور عند الجمهور وفى القول الثانى تسامح ثم ما ذكره من اشتراط الاطراد والانعكاس هو عند المتأخرين وجوز المتأخرون فى الناقص التعريف بالاعم والى مذهبهم أشار السعد فى تهذيبه حيث قال : وقد اجيز فى الناقص سواء كان حداً او رسما ان يكون

الشيء بما هو اخفي منه (٨) ولا بما يتوقف تعقله على تعقله للزوم الدور (١)

قال الاصفهانى : ويجوز ذكر أوفيه (٢) بخلاف الحقيقى لان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل

أعم ، وقد كثر هـذا فى التعريفات اللفظية فان كتب اللغة مشحونة بالتعريفات اللفظية التي هى أعم وبالاخص أيضاً. كذا فى حواشي السلم (٨) أى لتفويته غرض من التعريف وهو إيضاح المعرف والافادة. والاحتراز عن الاخفى شرط فى الحد والرسم كما فى الشمسية وما بين أيدينا من الكتب الشهيرة فتخصيصه بالرسم لم اقف الآن على سلفه فيه

(١) كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري مع ان النهار يتوقف معرفته على الشمس لانها ماخوذة فى تعريفه حيث قالوا : النهار المدة التي بين طلوع الشمس وغروبها ومعرفة الشمس متوقفة على النهار فلزم توقف الشيء على نفسه وهو دور . واعلم ان هـذا لا يختص بالرسمي فقد ذكروه فى التعريف مطلقاً كسابقه ولذا قال «ز» لا معنى لتخصيص هذا وما قبله بالرسم ولذا عبر غيره بقوله : ولا يعرف الشيء بالاخفي ولا بما يتوقف عليه (٢) أى فى الرسم والمراد بأو التي للتقسيم ومثلها التي للتخيير كما استظهره الصبان — كقولك الانسان حيوان ضاحك بالقوة أو كاتب بالقوة أي انت مخير بين التمييز بالخاصة الاولى والتمييز بالخاصه الثانية . وأما أو التي للشك أي شك المتكلم أو للابهام اى ابهامه

بخلاف الخاصتين على البدل (٣)

والحد لا يكتسب بالبرهان لانه ليس بدعوى ولا يطلب عليه دليل (٤) ولا يمنع (٥) خلافا لبعضهم بل ان قصد افساده عورض بحد آخر اونقض (٦) وقيل لا يعارض وهو غير المحدود

على السامع فتمتنع فى الحدود والرسوم لانتفاء التمييز معهما (٣) أي فانهما يجوز أن يكونا للنوع الواحد على البدل مثال ذلك : الانسان حيوان ضاحك بالفعل أو ضاحك بالقوة على ان المراد بالقوة الامكان مع العدم ايكونا على البدل اه صبان (٤) وقد تقدم فى قوله : أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطالب ما يشير لهذا (٥) لانه ليس بدليل ولا حكم ومن جوز ذلك فيه رأى تضمنه الحكم (٦) أى بانه غير جامع أو مانع مثال المعارضة ما لو قال : الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب ، أو ولد المغصوب مضمون لانه مغصوب لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصباً فنقول : نعارض هذا الحد بحد آخر وهو ان الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضع اليد المبطلة وهذا لم يرفع يداً محقة فلا يكون غاصباً . ومثال النقض مالو قال : الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض بالفرس فانه حيوان مع أنه ليس بانسان ، ثم ان الرسم يشارك الحد في ذلك كما اشار اليه السيد فى شرح المواقف خلافا لما يوهمه كلام المصنف من اختصاصه بالرسم قال السيد : لأن المتصدى لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود

فانه إذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيواناً ناطقاً والا لكان مصدقا لا مصوراً أي مفيداً للتصديق لاالتصور بل أراد بذكر الانسان أن يتوجه بذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال : لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح أن يقال : لا نسلم أن هذا حد الانسان أو ان الحيوان جنس له أو الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جداً في الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة (ثم قال) أما إذا قيل : الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفاً لفظياً وحدها قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال اه فان قلت النقض والمعارضة مختصان بالدليل أي انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب قلت المراد ماهو شبيه بهما باعتبار الدعاوي الضمنية واعلم ان المعارضة — في اصطلاح اهل المناظرة — اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم ؛ ودليل المعارض ان كان عين دليل المعلل يسمى قلباً . والا فان كانت صورته كصورته يسمى معارضة بالمثل والا فمعارضة بالغير وتقريرها : اذا استدل على المطلوب بدليل فالخصم ان منع مقدمة من مقدمات او كل واحدة منها على التعيين فذلك يسمي منعاً مجرداً ومناقضة ونقضاً تفصيلياً ، ولا يحتاج في ذلك الى

على الاصح (١) ولا يجوز ان يكون للشيء الواحد حدان ذاتيان(٢) واما فى الرسمى واللفظى فغير ممتنع (٣)

﴿ فصل فى مباحث الالفاظ ﴾

اللفظ اما غير مستعمل وهو المهمل، واما مستعمل وينقسم الى مفرد ومركب لانه ان لم يدل جزؤه على جزء معناه من حيث هو جزؤه كزيد وعبد الله علما فمفرد والا فمركب تقييدى نحو الحيوان الناطق وهو المفيد فى اكتساب التصورات،

شاهد فان ذكر شيئاً يتقوى به يسمى سنداً للمنع . وان منع مقدمة غير معينة بأن يقول : ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحاً ؛ ومعناه ان فيها خللا فذلك يسمي نقضاً اجمالياً . ولا بد ههنا من شاهد على الاختلال. وان لم يمنع شيأ من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بان أورد دليلا على نقض مدعاه فذلك يسمى معارضة (١) لان الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا اه (ز) قال القرافى وهو غير المحدود ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى. وهو اشارة الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالى ذكرناهما عند قول المصنف : والاكثرون على ان الحد الخ (٢) لان الذاتي لا يتعدد لما تقدم من ان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل . وقوله ذاتيان صفة كاشفة اذ الحد انما

وهو فى قوة المفرد ، وخبرى نحو الحيوان ناطق وهو المفيد فى اكتساب التصديقات

ثم المفرد ان لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف والاداة . والا فان لم يدل على زمان معين فهو الاسم والا فهو الفعل ولا يرد الصبوح لدلالته على الزمان المطلق (٤) ولفظ الاسم حقيقة فى مدلول اللفظ — وهو المسمى (١) — مجاز فى

يكون بالذاتى (٣) لجواز تعدد الخواص أعنى لوازم الشيء (٤) فيه نظر لان الصبوح — بالفتح — ما يشرب من اللبن في الصباح والغبوق — بالفتح أيضاً — ما يشرب منه بالعشيّ فدلالتهما على الزمان المعين ظاهرة ولا يقال المراد بالمطلق العام في كل صباح وعشىّ لان الماضى وأخويه عامان فى مطلق ما مضى واستقبال وحال ولذا قال غيره : ان المراد بدلالة الفعل على الزمان دلالته عليه بهيئته أعني صورته الحاصلة من تقديم بعض الحروف وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وأما دلالة الصبوح والغبوق وكذا امس وغدا والآن على الزمان فليس بهيئتها المجردة بل بمادتها : وهو ادقّ

(١) اى المدلول هو المسمى ويرادفهما المفهوم والمعنى قالوا : اللفظ اذا وضع بازاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمي مدلولا ومن حيث يعنى باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى

التسمية وهو اللفظ ، وقالت المعتزلة حقيقة في اللفظ مجاز في المسمى [٢] ومقصودهم نفي الاسم والوصف عن البارىء تعالى فى الازل لانهما اقوال المسمين والواصفين ومن ثم قال يونس سمعت الشافعى يقول: اذا سمعت من يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة ، وقال الاستاذ ابو منصور بن ايوب : هو مشترك يطلق على كل من اللفظ ومدلوله حقيقة ، واستحسنه امام الحرمين

ونسبته الى مسماه على خمسة اقسام ، التواطؤ . والتباين .

مفهوما ومن حيث كون الموضوع له اسما يسمى مسمي ، والمسمى اعم من المعنى فى الاستعمال لتناوله الافراد ، والمعنى قد يختص بنفس المفهوم مثلا يقال لكل من زيد وبكر وعمرو مسمى للفظ الرجل ولا يقال معناه . والمدلول قد يعم من المسمى لتناوله المدلول التضمني والالتزامى دون المسمي . والمسمي يطلق ويراد به المفهوم الاجمالى الحاصل فى الذهن عند وضع الاسم ويطلق ويراد به ما صدق عليه هذا المفهوم فاذا اضيف الى الاسم يراد به الاول فالاضافة بمعنى اللام واذا اضيف الى العلم يراد به الثانى فالاضافة بيانية (٢) قال القرافى فى شرح جمع الجوامع : منشأ الخلاف فى هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق القرآن واسماء الله تعالى قالوا الاسم غير المسمى تعريضاً بان اسماء الله تعالي غيره وكل

ما سواه مخلوق كما فعلوا فى الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل احكامها تعلقا بان الصفة غير الموصوف فلوكان له صفات لزم تعدد القدم وموهوا بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس بلفظ وقالوا الاسم اللفظ، فليس لله فى الازل اسم ولا صفة فلزمهم نفى صفة الآلهية تعالى الله عن ذلك ولما رأى اهل الحق ما فى هذه المقالة من الدسيسة انكروها ونفروا عنها حتى قال الشافعى ما قال فيما نقله عنه يونس ، وعارضهم من قال الاسم هو المسمى ولم يقصدوا به ان نفس اللفظ هو حقيقة الذات فان فساد ذلك معلوم بالبديهة وانما قصدوا به دفع تلك الدسيسة وان الاسم حيث ذكر بوصف أو اخبر عنه فانما يراد به نفس المسمي ولولا هو لم يذكر اصلا اه واعلم ان تحقيق القول فى الاسم والمسمى والتسمية وكشف ما وقع فيه من الغلط ابانه الغزالى فى مقدمة كتابه المقصد الاسنى بما ليس وراءه زيادة لمستزيد فليرجع اليه المحقق . وقد برهن على ان الحق ان الاسم غير التسمية وغير المسمى وان هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة فالاسم الموضوع للدلالة وكل موضوع للدلالة له واضع ووضع وموضوع له فيقال للموضوع مسمي وهو المدلول عليه ويقال للواضع المسمي ويقال للوضع التسمية يقال سمى فلان ولده اذا وضع له لفظا يدل عليه ويسمى وضعه تسمية (وقال) فان قيل : انما اضطر القائلون بان الاسم هو المسمى الى القول به الحذر من ان يقولوا الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح فيلزمهم القول بان الله تعالى لم يكن له اسم فى الازل اذ لم يكن لفظ ولا لافظ فان اللفظ حادث فنقول هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها اذ يقال

معانى الاسماء كانت ثابتة فى الازل ولم تكن الاسماء لان الاسماء عربية أو أعجمية كلها حادثة ؛ فان قيل فقد قال تعالى « ما تعبدون من دونه الا اسماء » ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الالفاظ التى هي حروف مقطعة بل المسميات ، فنقول : معناه ان اسم الآلهية التى اطلقوها على الاصنام كان اسما بلا مسمى لان المسمى هو المعنى الثابت فى الاعيان من حيث دل عليه اللفظ . فان قيل : فقد قال تعالى « سبح اسم ربك الاعلى » والذات هي المسبحة دون الاسم . قلنا الاسم ههنا زيادة على سبيل الصلة وعادة العرب جارية بذلك ولا يبعد ان يكنى عن المسمى بالاسم اجلالا للمسمى كما يكنى عن الشريف بالجناب والحضرة والمجلس فيقال السلام على حضرته المباركة ومجلسه الشريف والمراد به السلام عليه لكن يكنى عنه بما يتعلق به نوعا من التعلق اجلالا وكذلك الاسم وان كان غير المسمي فهو متعلق بالمسمى ومطابق له وهذا لا ينبغي ان يلتبس على البصير فى اصل الوضع كيف وقد استدل القائلون بأن الاسم غير المسمى بقوله تعالى « ولله الاسماء الحسنى » وبقوله عليه السلام : ان لله تسعا وتسعين اسما مائة الا واحداً من احصاها دخل الجنة ؛ وقالوا لو كان الاسم هو المسمى لكان تسعا وتسعين ، هو محال لان المسمى واحد فاضطر اولئك الي الاعتراف ههنا بان الاسم غير المسمي وبعد ان جود الغزالى عليه الرحمة هذا البحث ذكر اكثر تطواف النظر فى هذه المسئلة حول الالفاظ دون المعانى (ويونس) هو ابن عبد الأعلى الصدفى المصري الامام الفقيه المقريء المحدث كان ورعا صالحاً عابداً كبير الشأن ، روى

والاشتراك . والترادف والتشكيك[١] ، فالتواطؤ: ان يكون اللفظ والمعنى متحدين كالانسان بالنسبة الى افراده[٢] ، والتباين عكسه وهو الغالب[٣] ، والاشتراك : ان يكون اللفظ متحدا والمعنى متكثرا كالعين[٤] ، والترادف : عكسه كالاسد والليث والمطر والغيث ، والتشكيك: متردد بين التواطؤ والاشتراك[٥] على اصح الاقوال

عن ابن عيينة وتفقه على الشافعي ولد سنة (١٧١) وتوفى سنة (٢٦٤) روى عن مسلم والنسائي وابن ماجه ذكره السيوطي فى طبقات المجتهدين فى حسن المحاضرة

(١) التقسيم المذكور انما هو للكلي، واما الجزئي فيأتى فيه التباين كزيد وعمرو والاشتراك كزيد بن عمرو وزيد ابن بكر والترادف كزيد وابي عبد الله كما حققه الصبان فى حواشى السلم (٢) يعنى الكلي الذى استوت أفراده فى معناه ، والتواطؤ لغة التوافق والمناسبة ظاهرة (٣) اي فى الالفاظ (٤) للعضو المبصر والميزان والينبوع والذهب والشمس وكاسم المشترى لقابل عقد البيع والكوكب الذى هو فى السماء (٥) لاختلاف أفراده بالاولوية وعدمها كالوجود فيهما أيضاً او بالشدة والضعف كالبياض فى الثلج والعاج ، قال القطب : سمى مشككا لأن أفراده مشتركة فى أصل معناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة فالناظر اليه ان نظر الي جهة الاشتراك خيله أنه متواطؤ لتوافق أفراده فيه وان نظر الى

ودلالة كل لفظ على مسماه اما بالمطابقه وهى دلالته على كل موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، أو بالتضمن: وهى دلالته على جزء موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق، أو على امر خارج عنه ملازم له وهى دلالة الالتزام كدلالة الاسد على الشجاعه، و لدلاله الاولى عقليه قطعا (٦) وفي الاخريين أقوال ثالثها ان الالتزام عقليه (٧) دون التضمن (١)

ولا يشترط فى الالتزامية اللزوم الخارجى قطعا لحصول الفهم دونه كما فى الضدين (٢) وفى اللزوم الذهنى مذهبان قال المنطقيون يشترط وجوده: أى متى حصل مسمى اللفظ فى

جهة الاختلاف أوهمه أنه مشترك كانه لفظ له معان مختلفه كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطيء أو هو مشترك فلهذا سمى بهذا الاسم وهذان الامران هما المقابلان لاصح الاقوال، والمشكك سماه الغزالي فى محك النظر متشابها (٦) لتوقفها على النقل عن الوضع وتسمى لفظية لانها محض اللفظ من غير انتقال الذهن من المعنى الى جزئه أو لازمه (٧) لتوقفها على مقدمة عقلية وهى أنه كلما فهم المعنى فهم لازمه

(١) أى فانها لفظية اعتباراً بكون الجزء الاول داخلا في الكل الموضوع له اللفظ (٢) قالوا لازم المعنى أما ان يكون لازما ذهناً وخارجا كالزوجية للاثنين أو خارجا فقط كالسواد للغراب أو ذهناً فقط كالبصر

الذهن حصل ذلك اللازم فيه اذ لا فهم بدونه (٣) لحصوله بدون القطع

والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة (٤) لا المطابقة التضمن (٥) ولا الالتزام ٦ خلافا للامام (٧) ولا تخرج دلالة

للعمى . ووجه انفهام البصر من العمي ذهناً ان العمي عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً والمضاف من حيث أنه مضاف يستلزم تصوره تصور المضاف اليه فلو كان اللزوم الخارجي شرطاً لاجتمع فى العمي البصر وعدمه وهو محال — والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما رأيت أما على قول المتكلمين ان بينهما التضاد وان العمي أمر وجودى يقوم بالحدقة يضاد الادراك فلا يدل على البصر التزاما إلا ان يراد بالادراك خصوص الابصار (٣) أى لا فهم للمسمى وهو الملزوم بدون اللازم لحصول اللازم بدون القطع بينهما بزمن وذلك لعدم الانفكاك بينهما (٤) ضرورة أنهما تابعان لهما اذ فهم الجزء واللازم من اللفظ بتوسط فهم لكل منه (٥) لجواز كون المسمي بسيطاً أى لا تركيب له من جنس وفصل . ولهذا كان البسيط لايحد لفقدها منه وقوام الحد بهما فاحفظه ومثلوا للبسيط بالجوهر الفرد والنقطة والمجردات عند من يثبتها (٦) لجواز أن لا يكون له لازم ذهنى (٧) أى فى دعواه ان تصور كل ماهية يستلزم تصور لازم من لوازمها واقله أنها ليست غيرها ونوقش بانه كثيراً ما تتصور ماهيات الاشياء ولا يخطر فى البال غيرها فضلا عن أنها ليست

العموم على افراده عن وحدها خلافا للسهروردى والقرافى (٨)

غيرها (٨) قال الملوى فى شرح السلم : ودلالة العام علي بعض أفراده كعبيدى دلالة تضمن لان زيدا العبد مثلا جزء من جملة العبيد من حيث هى جملة فحصل الجواب عن استشكال القرافى بانه لايدل بشىء من الدلالات الثلاث على فرد من أفراده لان بعض أفراده لم يوضع له اللفظ حتي تكون مطابقة وليس هو جزأ حتى تكون تضمناً ولا خارجا حتي تكون التزاما اذ لو خرج بعضها لخرج سائرها للمساواة فلا يبقى للعام مدلول وهو باطل انتهي قال محشيه الصبان : هذا الجواب هو التحقيق واما جعلها مطابقة كما قال بعضهم وعلله بان جاء عبيدى فى قوة قضايا بعدد أفراده لانه من باب الكلية فهو يدل مطابقة على مجيء كل فرد من أفرادالعبيد ففيه ان الكلام فى دلالة المفرد لا فى دلالة المركب التى نظر اليها هذا البعض — وعلى تسليم أن استشكال القرافى فى دلالة المركب من العام والمحكوم به عليه على حكم أحد الافراد يصح اعتبار جملة احكام الافراد من حيث هي جملة فتكون دلالة ذلك المركب على بعض تلك الاحكام تضمنا وان كان يصح أيضا على هذا اعتبار كل منها على حدته فتكون دلالة على بعضها مطابقة — ولا ينافى الاعتبار الاول جعل ذلك المركب من باب الكليه لان الحكم على كل فرد بجامع النظر الى حكم غيره — ولا نسلم اعتبار عدم هذا النظر فاعرفه . واما جعلها التزامية كما قال بعضهم فليس بشيء لان الفرد ليس خارجياً اه

والمفردان منع نفس مفهومه[١] من الشركة فجزئى كزيد وعمرو . والا فكلى كالانسان والحيوان

وهو طبيعى ومنطقى وعقلى[٢]، لا وجودلها في الخارج[٣]،

---

(١) اى بقطع النظر عن نفس الامر ليدخل فى حد الكلى مثل الكليات الفرضية كاللاشىء واللا موجود وذلك لان عنايتهم باعتبار الاحوال الذهنيه تستدعى الحكم بذلك . ولهم توسع فى تشريح ذلك معروف ومن اجله قال السيد قدس سره . ملخص الكلام ان ماحصل فى العقل فهو بمجرد حصوله فيه ان امتنع فى العقل فرض صدقه على كثيرين فهو الجزئي كذات زيد فانه اذا حصل عند العقل استحال ان يفرض صدقه على كثيرين وان لم يمتنع بمجرد حصوله فيه فرض صدقه على كثيرين فهو الكلى . وهل الياء فى الكلى والجزئى للنسبه الى كل المعنى وجزءه أو انها من مادة الكلمة كياء كرسى خلاف بسطته (فى الانوار القدسيه فى حواشى الشمسية) (٢) كالانسان فيه حصه من الحيوانية فلذا اطلق عليه انه كلى فهنا ثلاث اعتبارات احدها ان يراد به الحصه التى يشارك بها الانسان غيره — فهذا هو الكلى الطبيعى والثانى ان يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى المنطقي والثالث أن يراد به الامران معاً — الحصة التى يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلي العقلي (٣) قال الصدر الشيرازى فى الحكمة المتعالية المسمى بالاسفار الاربعة : الكلى المنطقي يمتنع وقوعه

وفي الاول خلاف (٤) والكلية هي الحكم على كل فرد فرد

في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة ثم قال : واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان تكون كلياً (٤) ذهب الاشراقيون والمتكلمون الى ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص بل أثر ذلك عن المشائين أيضاً وتؤول قولهم بوجود الطبيعي في الخارج ان ماصدق عليه اعني الشخص موجود فيه وذهب جمهور الحكماء الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج حقيقة لا تجوزا في ضمن أشخاصه كما يكون الحيوان جزءاً موجوداً من زيد مثلا فان حقيقة زيد حيوان ناطق مع التشخص فيكون الحيوان موجودا في ضمن زيد مثلا وحاصل الاستدلال ان الكلي الطبيعي جزء من الاشخاص والاشخاص موجودة في الخارج فالكلي الطبيعي جزء من الموجود في الخارج وكل جزء من الموجود في الخارج موجود في الخارج فينتج الكلي الطبيعي موجود في الخارج . ورد التفتازاني هذا الدليل بانا لا نسلم ان المطلق جزء خارجي من الشخص بل ذهني والجزء الذهني لا يجب وجوده في الخارج وأيضاً لو كان المطلق جزءا خارجياً من الاشخاص وهو معنى واحد لزم اتصافه بصفات متضادة ووجوده في زمان واحد في أمكنة مختلفة لان حصول الكلي في الخارج في المكان يوجب حصول أجزائه الخارجية فيه . والحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى ان في الخارج شيئاً يصدق عليه الماهية التي اذا اعتبرت

(٥)والجزئية الحكم على بعض الافراد . والكل الحكم على المجموع (١)والجزء ماتركب (٢)منه ومن غيره فصيغة العموم للكلية . واسماء العدد للكل ، والنكرات للكلي . والاعلام للجزئي . وفي الضمير خلاف قال الاكثرون : جزئي ، وخالفهم القرافي وقال الشيخ ابو حيان : هو كلي وضعا جزئي استعمالا . وعلم الشخص جزئي مطلقا

عروض الكلية لها كانت كلياً طبيعياً كزيد وعمرو وهذا ظاهر واليه أشار الشيخ بقوله : ان الطبيعة التي يعرض الاشتراك لمعناها في العقل موجودة في الخارج واما كون الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبار عروضها لها موجودة فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بان الكلية تنافي الوجود الخارجي اه (٥) كالحكم في نحو آية « كل نفس ذائقة الموت »

(١) اي الحكم على مجموع اشياء لا يستقل كل واحد منها بالحكم نحو كل رجل من بني تميم يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم يعني أفرادهم باعتبار اجتماعهم يحمل الصخرة العظيمة لعدم استقلال كل واحد منهم بالحمل هذا هو الحقيقة فان اريد جماعة منهم لكونها تستقل بالحمل كان مجازاً فقولهم ان المجموع قد يراد به البعض أي على طريق المجاز والحاصل ان المجموع حقيقة في جميع الافراد باعتبار اجتماعهم مجاز في البعض (٢) اي الكلي كالحيوان فانه جزء من الانسان والسقف بالنسبة

والكلى على خمسة اقسام : جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام، لانه ان كان مقولا [٣] على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو فهو الجنس ان كان داخلا في الماهية [٤] كالحيوان. او كان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو فهو النوع الحقيقي [٥] كالانسان أو مقولا على مختلفين بالعدد في جواب أى نوع هو [٦] فهو الفصل ان كان داخلا كالناطق . والخاصة ان كان خارجا كالضاحك. او كان مقولا على مختلفين.

للبيت (٣) أى محمولا واصله من القول بمعنى التكلم والتلفظ أى يقال ويتكلم به فى جواب السؤال بما وبه يعلم ان تفسير البعض القول بمعنى الحمل تفسير باللازم لان الجواب محمول على السؤال فى جواب ما هو. وما هذه استفهامية مستكشفة عن الحقيقة ولفظ (هو) عبارة عن المسؤل عنه ذكر تمثيلا ويقاس عليه ما اذا كان المسؤل عنه متعددا (٤) خرج به العرض العام على رأيه كما يأتي وعلى رأى غيره لاحاجة اليه لخروج العرض العام بقوله (فى جواب ما هو) لانه لا يقال فى الجواب اصلا لانه ليس ماهيته لما هو عرض له حتى يجاب بها (٥) خرج الاضافى وهو كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو كالحيوان يقال عليه وعلى الشجر الجسم النامى فيكون الحيوان والشجر نوعين بالنسبة الى الجسم النامى (٦) عبارة غيره فى جواب اي شيء هو فى ذاته لاخراج الخاصة فانها تقال فى جواب

بالحقيقه فى جواب ما هو (٧) وليس داخلا فهو العرض العام
وقد يكون لازما كالتحرك والتنفس بالنسبة الى الانسان
او سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة
كالشيب والشباب

والجنس يترتب متصاعدا الى مالا جنس فوقه وهو الاعلى
كالجوهر ومتنازلا الى مالا جنس تحته وهو الاسفل كالحيوان
وما بينهما هو الوسط كالجسم وهو نوع بالاولى (٨) لاندراجه
تحت جنس دون الثانى اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة

أي شيء هو فى عرضه (٧) قدمنا ان العرض العام لا يحمل فى جواب
ما هو وكذا فى جواب اى شيء لانه ليس بحقيقة للشيء ولا مميزا لذاته
نعم يحمل حملا مطلقا هذا ما حققوه فما هنا لا يصح الا على مذهب من
جوز التعريف بالاعم وهو ما للمتقدمين (٨) أي بالنسبة له دون الثانى
فانه بالنسبة له جنس أعلى منه لان آحاده ليست متفقة الحقيقة بالنسبة
الى الحيوان والبحث اشارة الى تقسيم الجنس الى ثلاثة وترك الرابع
وهو المفرد لفقد مثاله وما تكلموه له من العقل بنوه على ان الجوهر
ليس جنساً له بل هو عرض عام

﴿ فصل فى التصديقات ﴾

القضية هى القول الذى يصح ان يقال لقائله [١] صدق أو كذب لذاته . والمحكوم عليه فيها اما جزئى معين كقولنا زيد كاتب وهى الشخصية أو غير جزئى معين وهى اما تبين جزئية بذكر السور . كقولنا بعض الانسان كاتب وهى المحصورة أو تبين كلية كقولنا : كل انسان حيوان وهى الكلية المحصورة أولا تبين لا كلية ولا جزئية كقولنا الانسان كاتب وهى المهملة فصارت القضايا اربعة . وكل منها موجبة وسالبة صارت ثمانية ، والمهملة فى قوة الجزئية لاحتمالها الكل والجزء وهو المتيقن فتحمل عليه

وتنقسم أيضا الى حملية والى شرطية فالحملية . شخصية ومحصورة ومهملة فالجملة ثمانية اقسام كما سبق

---

(١) قالوا اذا كان القول موصولا باللام كان بمعنى الخطاب يقال قال له أى خاطبه وحينئذ يجب ان يقال صدقت الخ بالخطاب واجابوا بان اللام ليست صلة للقول بل بمعنى عن أو اللام للاجل أو بمعنى فى أو الكلام محمول على الالتفات على طريقة السكاكي الا ان المصنفين — كما قال التوقادى — لايلتزمون دقائق الفصاحة والبلاغة بل هى ملحقة عندهم بطنين الذباب وصدى الباب اه ولقد صدق ولذا وجب الحرص

والشرطية وهى التى يحكم فيها على التعليق قسمان متصلة ومنفصلة فالمتصلة هى التى حكم فيها بلزوم قضية أخرى أولا لزومها (٢) نحو « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » . وهى قطعية (٣) وظنية واتفاقية

والمنفصلة : وهى التى حكم لها بامتناع اجتماع قضيتين أو اكثر في الصدق (١) وهى ثلاثة: مانعة الجمع ومانعة الخلو ومانعتهما

على مؤلفات السلف التى تفيد مع قواعد الفن أساليب التعبير وطرق التفنن فى بليغ الكلام ومعنى قوله لذاته اى لمجرد مفهومه مع قطع النظر عن خصوص المادة ونفس الامر (٢) الا وجه قول غيره هى التى حكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية اخرى (٣) وتسمى لزومية وهى التي حكم فيها بما تقدم لعلاقة توجب ذلك كالعلية والتضايف والظنية ما حكم فيها بذلك لعلاقة ترجح نحو إن كان الغيم موجوداً فالمطر يعقبه . والاتفاقية ما حكم فيها به لمجرد الاتفاق نحو ان كان كلما وجدت الكهربائية وجدت القوة فكلما لحن بالموسيقى سكنت آلام النفس

(١) صواب التعريف: ماوهو لغيره ما حكم فيها بالتنافى بين جزئيها أو بنفيه فالاولى الموجبة والثانية السالبة وذلك لان قوله: قضيتين لا يشمل مفردين وقوله : في الصدق اى فى الاجتماع يختص بمانعة الجمع . وقوله أو اكثر جرى على ان المنفصلة قد تتركب من اكثر من جزئين نحو العدد اما زائد أو ناقص أو مساو . واعترض بان الحقيقية لا تتركب من

وهى الحقيقية فانمة الجمع نحو العدد اما مساو لذلك العدد أو أكثر فيمتنع اجتماعهما ويمكن الخلو عنهما بان يكون اقل، ومانعة

أكثر من جزئين لان بين كل جزئين تنافياً فى الاجتماع والارتفاع فاذا فرضنا انالعدد زائد مثلا يلزم ان يكونغير ناقص لامتناع الجمع وكونه غير ناقص يستلزم كونه مساويا لامتناع الخلو ولازم اللازم لازم فلزم أن كونالعدد زائداً يستلزم كونهمساويا فقد اجتمع الجزآن وهو باطل واذا فرضنا ان العدد غير زائد يستلزم كونه ناقصاً لامتناع الخلو وكونه ناقصاً يستلزم كونه غير مساو لامتناع الجمع ولازم اللازم لازم فلزم ان يستلزم كون العدد غير زائد كونه غير مساو فقد ارتفع الجزآن وهو باطل . وأما مانعة الجمع فلا يلزم فيها هذا المحذور لانا اذا قلنا هـذا الشيء اما شجر أو حجر أو حيوان فاذا فرضنا كونه شجراً يستلزم كونه غير حجر لامتناع الجمع وكونه غير حجر لا يستلزم شيئاً لجواز الخلو فلم يلزم اجتماع الشجر والحيوان فلا محذور فى تركيب مانعة الجمع من أجزاء ثلاثة وان قصدنا التنافى بين كل جزئين ، وكذا مانعة الخلو لا ضرر فى تركبها من ثلاثة أجزاء وان قلنا ان بين كل جزئين منهـا تنافياً لانا اذا قلنا هذا الشيء إما لا شجر وإما لا حجر وإما لاحيوان فاذا فرضنا انهشجر لزم كونه لاحجر لامتناع الخلو واذا كان لاحجر لا يستلزم كونه لاحيوانا ولا غيره فلم يلزم ارتفاع الجزئين . هذا وقرر شيخ الاسلامان الحقيقية ان تركبت من ثلاثة اجزاء يلزم محذور وهو

الخلو نحو اما أن يكون زيد فى الماء واما ان لا يغرق فيمكن اجتماعهما بان يكون فى البحر ولا يغرق وتمتنع خلو زيد عنهما

ارتفاع الجزئين مع ان بين كل جزئين منهما تنافياً فاذا فرضنا ان العدد زائد لزم كونه غير ناقص وغير مساو وكذا مانعة الخلو يستلزم تركبها من ثلاثة رفع الجزئين منها وفيه نظر لانا اذا قلنا هذا الشيء اما لا شجر أو لا حجر أو لا حيوان فاذا فرضنا شجراً لزم كونه لا حجرا ولا حيوانا وهذا جمع بين الجزئين لا ضرر فيه واذا فرضناه لا شجرا لا يستلزم كونه حجراً ولا حيوانا حتى يلزم رفع الجزئين على ما قرر بل كونه لا شجراً لا يستلزم شيئاً فثبت انها كمانعة الجمع لا ضرر فى تركبها من ثلاثة أجزاء وأجابوا عن ذلك : بان تركيب الحقيقية من ثلاثة صورى وفي الحقيقة مركبه من منفصلتين والاصل العدد إما زائد أو غير زائد وغير الزائد إما ناقص او مساو فلما كان جزآ هذه المنفصلة وهما قولنا ناقص أو مساو فى قوة الجزء الثانى من المنفصلة الاولى اقيما مقامه فظن انها مركبة من ثلاثة أجزاء ، والذي قرره الفنارى وقال انه الحق ان الانفصال نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تكون الا بين جزئين لان النسبة بين امور متكثرة متكثرة بالضرورة فالحق أن المنفصلات الثلاث ان اريد انفصال واحد فلا تتركب إلا من جزئين وان اريد اكثر من انفصال فتركب من ثلاثة واكثر وتكون فى الصورة منفصلة واحدة وفى الحقيقة منفصلتان فاكثر ويمكن ان يجاب عمن اطلق تركبها من ثلاثة

ومانعتهما نحو العدد زوج أو فرد فيمتنع اجتماع الزوج والفرد ويمتنع خلو العدد عنهما ، والجزء الاول من الحملية يسمى موضوعا[١] والثانى محمولا ، والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما[٢] والثانى تاليا ، والصغرى هى التى فيها المحكوم عليه[٣]

أجزاء بان المراد التنافى بين مجموع الثلاثة من غير ملاحظة ان بين كل جزئين تنافياً أولا فيكون معنى قولنا العدد إما زائد او ناقص أو مساو ان مجموع هذه الثلاثة لاتجتمع على عدد واحد ولا ترتفع كلها عن عدد واحد ، ومعنى قولنا هذا الشىء إما شجر أو حجر أو حيوان ان مجموع هذه الثلاثة لا تجتمع على شيء واحد ويجوز ارتفاعها بان يكون لا شجرا ولا حجراً ولا حيوانا كالماء ومعني قولنا هـذا الشي ء إما شجر أو حجر أو حيوان ان مجموع هذه الثلاثة لا ترتفع عن شيء واحد بان يكون شجراً وحجراً وحيوانا ويجوز اجتماعها بان يكون لا شجرا ولا حجراً ولا حيوانا فحينئذ حصل التركيب من ثلاثة أجزاء حقيقة لا صورة والانفصال واحد من غير ان يقال لزم اجتماع الجزئين أو ارتفاعهما كما سلف لانا لم نلاحظ التنافى بين الجزئين بل بين المجموع اه من املاء بعض المحققين

(١) لانه وضع — اى ذكر — ليحكم عليه بشيء والمحمول لحمله على شيء (٢) بكسر الدال بمعنى متقدم وبفتحها لتقديم المتكلم إياه والتالى لتلوه الاول (٣) وهو اصغر من المحكوم به أي أخص واقل أفرادا

والكبرى المحكوم به[٤] فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى فينتج ، ولا بد في القضية من رابطة عائدة الى الموضوع [٥] وليس هو الفصل عند النحوى ويجوز حذفه لدلالة الحال [٦] فاذن متعلق القضايا أربع [٧] الموضوع أو المقدم والمحمول أو التالى والرابطة بينهما والكيفية المخصوصة من الوجوب أو

فشبهوا قلة الافراد بالصغر الذي هو قلة الاجزاء فى الاجسام استعارة تبعية ثم صار حقيقة عرفية (٤) وهو اكبر وأصغر افراداً فلاشتمالها عليه سميت كبرى (٥) لا بد بين الموضوع والمحمول من نسبة بهـا يرتبط المحمول بالموضوع وتسمى نسبة حكمية واللفظ الدال عليهـا رابطة ثم الرابطة اداة غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لكنها تكون تارة فى قالب الاسم كهو وتسمى غير زمانية . فقوله وليس هو الفصل عند النحوى أى لانه اختلف فى اسميته وحرفيته عنده وهنا لاخلاف فى كونه اداة . والفصل خاص عنده بكلمة هو وهنا قديكون غيرها نحو كان (٦) وهو شعور الذهن بمعناها وتسمى ثنائية لعدم اشتمالها الا على جزئين بازاء معنيين والا فتسمي ثلاثية (٧) لم يظهر التفريع بالنظر الى الكيفية المخصوصة لعدم الالمام بها أولا نعم الكيفية من لوازم النسبة ولذا قال الكاتبي : لابد لنسبة المحمولات الى الموضوعات من كيفية أى فى نفس الأمر ايجابية كانت أو سلبية كالضرورة والدوام واللاضرورة واللادوام وتسمي تلك الكيفية مادة القضية واللفظ الدال عليها يسمى

الامتناع أو الامكان الخاص نحو : كل حيوان فهو حساس بالضرورة . وكلما طلعت الشمس فالنهار موجود بالضرورة وتختص الاشكال الاربعة بالحملية [١] ولا بد في كل قياس من تصوره بأحدها

جهة القضية والتفصيل فى المطولات • وتعبير المصنف بالوجوب أو الامتناع تعبير بمعنى ما لهم هنا فى مقابلتهما من الضرورة واللاضرورة آثر ذلك إيضاحا . والامكان الخاص فى مقابلة الامكان العام مما توجه بهما القضية اي تكيف فتسمى ممكنة خاصة وممكنه عامة فالاولى هى التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعاً كقولنا بالامكان الخاص: كل انسان كاتب و بالامكان الخاص لاشىء من الانسان بكاتب والمعنى ان إيجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه ليسا بضروريين ، والثانية هى التي يحكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فان كان الحكم فى القضية بالايجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب لان الجانب المخالف للايجاب هو السلب وان كان الحكم فى القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الايجاب فانه هو الجانب المخالف للسلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس ضروريا واذا قلنا لا شىء من الحار ببارد بالامكان العام فمعناه أن ايجاب البرودة للحار ليس ضروريا، والاولي من القضايا الموجبة المركبة والثانية من البسيطة كما بسط في محله •

(١) يعنى بالاختصاص الاعم الاغلب هذا معنى قوله ولا بد فى كل

﴿ فصل ﴾

مواد البراهين ثلاثة عشر صنفا (٢) وهي اما يقينية ،ا

قياس من تصوره باحدها أي أحد الاشكال الاربعة وحينئذ فلا يرد تركب الشرطية منها أيضاً كما بينه الكاتبي في فصل الثالث في الاقترانيات الكائنة من الشرطيات : (٢) قال اهل الميزان : كما يجب على المنطقي النظر في صور الاقيسة كذلك يجب عليه النظر في موادها الكلية حتى يمكنه الاحتراز عن الخطأ في الفكر من جهتي الصورة والمادة . فقوله هنا مواد البراهين صوابه الاقيسة — كما قال «ز» — لأن البرهان قول مؤلف من مقدمات يقينية وقد ذكر هنا غير اليقينية الا ان يراد بالبرهان مطلق الحجة كما عبر صاحب البصائر بقوله: مواد الحجج ،قال «ز» الصواب على ماذكر اثنا عشر : أي لان معدوده كذلك وقد عدها صاحب البصائر تامة هكذا : أوليات ومشاهدات ومجربات ومتواترات ومقدمات فطرية القياس ووهميات ومشهورات بالحقيقة ومقبولات ومسلمات ومشبهات ومشهورات في الظاهر ومظنونات ومخيلات ،فالاوليات القضايا التي يصدق بها العقل بمجرد تصور أجزائها المفردة كقولنا : الكل أعظم من الجزء ، والمشاهدات : القضايا التي يصدق بها العقل بواسطة الحس كحكمنا بان الشمس مضيئة والثلج أبيض ، والمجربات : القضايا التي يحكم بها لمشاهدات متكررة مفيدة لليقين كالحكم بثبوت تخفيض حرارة الحمى لملح الكينا ومما يجرى مجري المجربات الحدسيات وهي

وهى الاوليات والمشاهدات والمتواترات والمجربات والمقدمات الفطرية القياس والوهميات أوظنية وهى المشهورات والمقبولات والمسلمات والمشبهات والمخيلات والمشهورات في الظاهر

القضايا المصدق بها بواسطة الحس وحدس قوى يذعن الذهن بحكمه ويزول معه الشك مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لما نشاهده من اختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس وهذا حكم حدسى. والمتواترات القضايا التي يحكم فيها بسبب اخبار جماعة عن امر تنتفى الريبة عن تواطئهم واتفاقهم على تلك الاخبار فتطمئن النفس اليها بحيث لو أرادت التشكك فيه امتنع عليها مثل اعتقادنا بوجود أمريكا ؛ وأما المقدمات الفطرية القياس : فهى القضايا التى تكون ملزومة بقياس حده الاوسط موجود بالفطرة حاضر في الذهن فكلما أحضر المطلوب مؤلفاً من حدين أصغر واكبر تمثل بينهما هذا الاوسط للعقل من غير حاجة الى كسبه مثل قولنا ان كل أربعة زوج فان من فهم الاربعة وفهم الزوج تمثل له الحد الاوسط بينهما وهو كونها منقسمة بمتساويين فعرف فى الحال كونها زوجا بسببه ؛ وأما الوهميات : فهى القضايا التى أوجبت اعتقادها قوة الوهم فمنها ما هي صادقة يقينية كحكمنا بان الجسم الواحد لا يكون فى مكانين فى آن واحد وان الجسمين لا يكونان معاً فى مكان واحد . ومنها ما هى كاذبة كحكمنا فى غير المحسات على وفق ما عهد من المحسات مثل أن كل موجود فيجب ان يكون متحيزاً مشاراً

الى جهة وان العالم إما ملأ لا يتناهي أو ملأ منته الي خلاء، وأما المشهورات: فهي قضايا وآراء أوجب التصديق بها اتفاق الكافة أو الاكثر عند معتقدها عليها مثل ان العدل جميل والكذب قبيح وكشف العورة في المحافل قبيح منكر واسداء المعروف حسن محمود وليست هذه من مقتضيات الفطرة من حيث هي مشهورة بل مما تدعو اليه أما محبة التسالم وصلاح المعيشة أو شيء من الاخلاق الانسانية مثل الحياء والرحمة والانفة والخجل أو سنن بقيت قديمة ولم تنسخ او الاستقراء الكثير بحيث لم يوجد لها نقيض فاذا قدر الانسان نفسه خالياً عن هذه الاحوال وأراد التشكك فيها أمكن ولم يمكنه في ان الكل اعظم من الجزء فعرف انها غير فطرية ، وأما المقبولات: فهي قضايا أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول إما لامر سماوي يختص به أو لرأي وفكر يتميز به مثل اعتقادنا امورا قبلناها عن ائمة الشرائع عليهم السلام والحكماء رضي الله عنهم . وأما المسلمات فهي قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على ثبوت الخيار في البيع بحديث « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم انه حجة فيقول له هذا مسلم في علم اصول الفقه ولا بد ان تأخذه ههنا مسلماً ، وأما المشبهات فهي القضايا التي يصدق بها على اعتقاد انها أولية أو مشهورة أو مقبولة أو مسلمة لاشتباهها بشيء من ذلك ولا تكون هي باعيانها وهذا الاشتباه إما ان يكون بسبب اللفظ أو المعنى فالاول كما يحصل من اشتراك لفظ

العادة والاشتباه فى معنى لفظ الخارق المذكورين فى تعريف الكرامة فيعتقد ان كل ما خالف مألوف العامه فهو كرامة ولو اخذ لفظ العادة على ما وضع فى التعريف وهى سنة الله المطردة فى الخليقة بأسرها وفهم معني الخارق لها وهو ما يصدر من القادر المختار على خلاف ما قرره في نظام الخليقة لانكشفت غمة الاشتباه عن قلوب كثير من الجهلة .
ومثلوا لما يكون بسبب المعنى بنحو اعتقاد ان البياض جامع للبصر لانه لون ومنشأ ذلك اشتراك البيض مع السواد فى اللونية فاذا كان السواد جامعا وهو لون فليجمع البياض لانه لون . وأما المشهورات فى الظاهر فهى التي يعتقد أنها مشهورة اذا فوجئ الذهن بها بادئ بدء فاذا أمعن وتروى فيها لم توجد مشهورة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم « انصر أخاك ظالماً أو مظلوما » فيعتقد ان الاخ يعان على الظلم واذا تؤمل علم أن المشهور دفع الظلم منه لا الاعانة عليه سواء كان من الاخ أو من غيره كما فسره النبي صلى الله عليه وسلم بالمنع من الظلم حين روجع فى كيفية نصرة الظالم . واما المظنونات : فهى القضايا التي يصدق بها اتباعا لغالب الظن مع تجويز نقيضه كما يقال فلان يطوف بالليل فهو متلصص وفلان يناجي العدو فهو خائن . واما المخيلات : فهي قضايا يخيل بها فتتأثر النفس منها قبضاً وبسطاً فتنفر أو ترغب كما إذ قيل : العسل قرين الهم ؛ والحمام يهتك الاستار ويذهب الوقار ويؤلف الى الاطياب الاقذار . والغنى يورث البطر والقناعة من اخلاق العجائز والزمن العاجز . والصمت قفل الهم ونتيجة الموت . والصبر كاسمه . وفى المشورة تصاغر

﴿ فصل ﴾

الخطأ في البرهان (١) يكون لخطأ مادته (٢) وصورته .
فالاول اما من جهة اللفظ لألباس الكاذبة بالصادقة

ومذلة . والوحدة وحشة وهي قبر الحي . والحياء يمنع الرزق ، نفرت النفس عن ذلك كله ، واذا قيل الغناء غذاء الروح وفي الفراق السلامة من السآمة . والشيب حلية العقل وسمة الوقار . والخضاب احد الشبابين . وفي المرض ايقاظ من الغفلة واذكار لنعمة الصحة والموت راحة وفي اسبال العبرة واعلان الصياح تنفيس من برحاء القلوب هشت النفس وبشت ونشطت وانبسطت ، والقياس المؤلف منها يسمي شعراً . والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد في ذلك ان يكون على وزن لطيف أو ينشد بصوت طيب ، وأما القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات فيسمى جدلا . والغرض منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان . والقياس المركب من المقبولات والمظنونات يسمي خطابه . والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ . والقياس المركب من الوهميات يسمى سفسطة . والغرض منه تغليط الخصم واسكاته واعظم فائدة معرفتها الاحتراز عنها : هذا خلاصة ما في البصائر وشرحه وما في القطب على الكاتبي

(١) الانسب في القياس كما مرّ (٢) المادة المقدمات والصورة هي

(٣)من الاشتراك نحو هذا قرؤ (٤)ونحوه (٥) أو المعنى كجعل العرضيّ كالذاتى (٦) والنتيجة احدى المقدمتين (٧) والثانى لخروجه عن الاشكال أو بانتفاء شرط الانتاج (٨)

﴿ فصل ﴾

وهل المنطق علم أولا (٩) خلاف حكاه في المطالب وهو

التأليف (٣) أى التباسها بها (٤) أى حيض وكل قرؤ أى طهر لا يحرم الوطء فيه ينتج هذا لايحرم الوطء فيه وهو كذب (٥) كقولنا لصورة فرس منقوشة : هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة وهو كذب (٦) أى مثله في حكمه والمراد بالذاتي هنا ماثبت الذات كالكتابة بالقوة والتحرك بالذات للانسان ٠ والعرضى ما ليس كذلك كالكتابة بالفعل والتحرك بحركة السفينة مثلا فاذا قلت الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لايثبت فى موضع واحد فالمتحرك بالعرض جعل فى هذا المثال كالمتحرك بالذات فى حكمه وهو عدم الثبات في موضع واحد اذا اريد بالمتحرك فى الكبرى المتحرك بالعرض وهي حينئذ ملتبسة بالصادقة فكانت احداها كاذبة هذا ان اريد بالمتحرك فيهما معنى واحد فان اريد بالمتحرك فى الاولى المتحرك بالعرض وفي الثانية المتحرك بالذات لم يوجد تكرار (٧) ويسمى المصادرة على المطلوب (٨) كان تكون كبرى الشكل الاول جزئية أو صغراه سالبة فيخرج بذلك أيضاً عن الاشكال فاحدهما يغني عن الاخر (٩) لكونه آلة لغيره ومقدمة للحكمة وانما كان لفظياً لان مرجعه الى التسمية وبالجملة فلا نكران انه

لفظي . وكان الفارابى يسميه رئيس العلوم وانكره ابن سينا وقال هو خادمها وهو لفظي أيضا . وهل يمنع من الاشتغال به فيه ثلاثة مذاهب . قال ابن الصلاح والنووى : يحرم لاشتغال به . وقال الغزالى : من لا يعرفه لا يوثق بعلومه [١] ، والمختار جوازه لمن وثق بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة . وغايته عصمة الانسان عن ان يضل فكره . ونسبته الى المعانى كنسبة النحو الى الالفاظ . وهو آلة لغيره من العلوم ولا يحتاج الى آلة اخرى لندرة الخطأ فيه . ويبحث عن الاقيسة النظرية وهى خمسة

من العلوم الالية وقد قسموا العلم الى آلىّ يقصد بحصول غيره وغير آليّ يقصد به حصول نفسه :

(١) هذا هو الفيصل وليس فى هذا الفن ما يخالف الاصول الحنيفية السمحة . قال العلامة داود الانطاكي : الميزان هو المعيار الاعظم الموثق للبراهين الذى لا ثقة بعلم من لم يحسنه وقد ثبت ان سبب الطعن عليه فساد بعض من نظر فيه قبل أن تهذبه النواميس الشرعية فظن أنها برهانيــة كالحكمة فلما تبين له خلاف ذلك استخف بها وتبعه أمثاله والفساد من الناظر لا من المنظور فيه بل المنطق يؤيد الشرائع وكذلك الحكميات لانه قد ثبت فيها أن الكلي اذا حكم عليه بشىء تبعه جزئيه وأن النبوة كلى اجمع على صحتها فاذا لم يجسد لبعض جزئيات جاء بها

برهاني(٢)واقناعى(٣)وجدلى (٤)وسوفسطائي

كتخصيص رمضان بالصوم وتجرده عن الثياب عند الاحرام فى الميقات حجة كان برهانها القطع بالحكم الكلي وهو صدق من جاء بها اه ومما نسب للغزالى قدس سره

حكمة المنطق شيء عجيب ... واختلاف الناس فيه أعجب

كل علم فهو قانون له ... وبه يدرك ما يستصعب

وله فى نفس من لم يدره ... نفرة توجب ما لا يوجب

وكذا ينفر من ليس له ... أدب عمن لديه أدب

وقد مضى فى القرون الوسطى قبلنا اضطهاد لبعض من اكب على العلوم العقلية ورميهم بالمروق والزندقة مما أوجب نفرة الجمهور عنها وعنهم بلا رجوع الى نصفة ولا اعتبار بمثل مقال حجة الاسلام الذي هو أعظم قدوة لسائر الفرق بلا نزاع حتى دار الزمان دورته ، وكرّ على الزبد كرته ، ونال أهله من الحظوة والمنزلة ما تطالت لموهبتهم الاعناق وأطرقت لهيبتهم الاحداق ولا غرو أن يرموا من الاغرار عن قوس واحدة فمكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن البله والبلداء وأصحاب الدعوى فى هذا العالم أن يتكاثر حسادهم لسبب ولغير سبب اللهم انا نعوذ بك من شر النفاثات فى العقد ومن شر حاسد اذا حسد : (٢)وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية(٣) وهوالقياس المركب من المظنونات والمقبولات ويسمي خطابة (٤) وهوالمركب من

(٥)وشعرى(٦)

﴿ فصل ﴾

المعلوم ينقسم الى موجود (١) ومعدوم ولا واسطة بينهما

المشهورات أو المسلمات (٥) وهو المركب من الوهميات نسبة لسوفسطا وهي الحكمة المموهة والعلم المزخرف لان معني سوف العلم ومعنى اسطا مزخرف و باطل وغلط (٦) تقدم الكلام عليه وعلى ما قبله مفصلا قريبا

(١) أي محقق فى الخارج والمعدوم عكسه . والحال مالم يرتق الى درجة الموجود فيشاهد ولم يحط الى دركة المعدوم فيكون عدما محضا بل هو واسطه كوجود زيد فانه حال لاينفك عن ذاته قال الرازى : وقد حدوا الحال بانها صفة لموجود لايوصف بالوجود ولا بالعدم ثم أورد ان البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه من الوجوه واما أن لايكون فالاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا ان يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظياً اه وأجاب الطوسي بأن القسمة لكل ما يشير العقل الى ماله تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لايخالفون فى ذلك ولايثبتون بين الثبوت والنفى واسطه لكنهم يقولون ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لاجرم لاتكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا

على الاصح خلافا للقاضي وامام الحرمين حيث اثبتوها وسموها بالحال والموجود إما واجب لذاته وهو ما يلزم المحال من فرض

الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال، وبالصفة كل مالا يعلم الابتبعية الغير . وكل ذات إما موجودة او معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبتها للمعدومات والحد الذي أورده يختل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ اه وقد فرعوا على القول بالحال تقسيمه الى معلل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالمتحرك والقادرية بالقدرة والى غير معلل نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والتفصيل فى المحصل والمواقف فليرجع اليهما من فى وقته سعة. هذا وقد ناقش الامام ابن حزم مثبتي الاحوال فقال: أفكار السوء اذا ظن صاحبها انه يدقق فيها فهي أضر عليه لانها تخرجه الى التخليط الذى ينسبونه الي السوفسطائية والى الهذيان المحض وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا . ثم قال عن إن قالوا الاحوال ليست معانى ولا محدودة ولا مضبوطة ولامتميزاً بعضها عن بعض ولالتلك الاسماء مسميات اصلا قيل لهم فهذا هو معنى العدم حقاً فلم قلتم إنها ليست معدومة ثم لم سميتموها أحوالا وهي معدومة ولا تكون التسمية الا شرعية أو لغوية وتسميتكم هذه المعانى احوالا ليست تسمية شرعية ولا لغوية ولا مصطلحا عليها لبيان مايقع عليه فهي باطل محض بيقين . فان قالوا هي معان مضبوطة

عدمه والاصح ان وجوده عين ماهيته (١) وزائد عليهـا فى الممكن وقيل زائد عليها (٢) وقيل عينها . قال الاشعري :وهو

وهامسميات محدودة متميزة بعضها من بعض قيل لهم هذه صفة الموجود ولابد فلم قلتم انها ليست موجودة وهذا مالاخلاص لهم منه وبه ظهر أن قولهم من الهوس اه ملخصا هذا وقد زاد بعضهم رابعاً وهو الاعتبار فقال : الاشياء موجودات ومعدومات وأحوال وامور اعتبارية وفرق بعضهم بين الاخيرتين بقوله : الحال والاعتبار كل منهما غـير موجود ولا معدوم بل له تحقق فى نفسه إلا ان الحال له تعلق وقيـام بالذات والاعتبار لا تعلق له بالذات ويقول إن الاعتبار يتحقق فى غير الاذهان واعترض عليه بان الاعتبار صفة واذا كان لاتعلق له بالذات ويتحقق فى غير الاذهان فاين موصوفه والصفة لاتقوم بنفسها بل لابدلها من موصوف فالحق ان الاعتبارات لاتحقق لها الا فى الذهن. وهى قسمان اعتبار اختراعى وهو الذى لا أصل له فى الوجود كفرضك الكريم بخيلا والجاهل عالما واعتبار انتزاعي وهو الذى له أصل فى الخارج كثبوت قيام زيد فانه منتزع من قولك زيد قائم واتصاف زيد بالقيام ثابت في الخارج . كذا فى الكفاية . وقال السيد فى حاشية التجريد : الثابت فى الذهن قديكون ثابتاً فى حد نفسه مطابقاً للواقع ويسمي اعتبارياً حقيقياً وقد لا يكون كذلك ويسمي اعتباريا فرضيا اه

(١) أي غير زائد عليها (٢) أى فى الممكن والواجب فذاتهما غير

مشارك لباقى الموجودات فى الآنية لا فى معناه (٣) واما ممكن وهو قسمان جوهر وعرض واثبت ابن عقيل بينهما واسطة (٤) فالجوهر لغة الاصل لانه اصل المركبات ومن ثم امتنع اطلاقه على البارىء لانه ليس باصل لغيره واصطلاحا ما قام بنفسه (٥) وقال مشايخنا ما قبل لونا واحدا وكونا واحداً . والعرض ما استحال بقاؤه ، واسمه يغنى عن تفسيره ، واقسامه عند

وجودها (٣) قال «ز» أي مشارك لها فى الثبوت الذهني لا فى الثبوت الخارجي لان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق (٤) وهى الجسم المؤلف بجعله الجوهر خاصاً بالبسيط — وهو الجوهر الفرد وهو الجزؤ الذى لا يتجزأ لصغره قال «ز» وعلى ذلك فالخلف لفظي (٥) قال الخفاجي : استعمال الجوهر لمقابل العرض مولد وليس فى كلام العرب وليس من اوضاعها جاء فى حواشى الجواهر المنتظمات مامثاله : كتب أبو الحسن الصيمرى الى أبي بكر بن دريد سائلا له عن مسائل منها . وقد زعم قوم من أهل الجدل ان العرب سمت باسماء تأدت اليها بصورها ولم يعرفوا معانيها وحقائقها فهل يجوز عندك أن توقع العرب أسماء على مالا معنى تحته يعرفونه فاجاب بأنه ليس فى كلامهم من اسم هزل ولا جد إلا وتحته معنى ولكنهم لم يكونوا يذهبون بالعرض مذاهب المتفلسفة ولا طريق أهل الجدل وان كان مذهبهم فيه لمن تدبر مطابقاً لغرض الفلاسفة والمتكلمين في حقيقته وذلك لانهم يذهبون بالعرض الى اسماء : منها أن

الحكماء تسعة : كم(١) وكيف (٢) والاضافة(٣)وأين (٤) ومتى

يضعوه موضع ما اعترض لاحدهم من حيث لم يحتسبه كما يقال علقت فلانة عرضا أى اعتراضا من حيث لم اقدره . وقد يضعونه موضع مالا يثبت ولا يدوم كقولهم كان ذلك الامر عن عرض ثم زال وقد يضعونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به وقد يضعونه مكان ما يضعف ويقل وكأن المتكلمين استنبطوا العرض من هذه المعانى فوضعوه كما قصدوا له وهو اذا تأملته غير خارج عن مذاهب العرب . وكذلك الجوهر عند العرب انما يشيرون به الى الشيء النفيس الجليل فاستعمله المتكلمون فيما خالف الاعراض لانه أشرف منها وقد تولدت أسماء فى الاسلام لم تكن العرب عارفة بها إلا أنها غير خارجة عن معانى كلامها نحو الكافر والفاسق والمنافق فاشتقاق الكافر من كفرت الشيء اذا سترته وغطيته والفاسق من فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها واشتقاق المنافق من النافقاء وهو أحد منفذى جحر اليربوع اه ملخصا :

(١) قسموه الى كم متصل ومنفصل فالاول منه قارّ الذات وماليس قاراً فالقار الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط بعد واحد لا يقبل التجزئة الا فى جهة واحدة وهو الطول والسطح ما يقبلها فى جهتين طول وعرض . والجسم ما يقبلها فى ثلاث جهات طول وعرض وعمق وغير القار كالزمان وهو مقدار الحركة . وأما الكم المنفصل فهو العدد لا غير كالسبعة (٢) كالتربيع والتثليث والتدوير وكالزوجية والفردية وكالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة (٣) المضاف هو الذى له ماهية معقولة بالقياس الى غيره كالابوة والبنوة (٤) هي الحالة التى

(٥) وملك (٦) ووضع (٧) وان يفعل (٨) وان ينفعل وجمعها بعضهم فى قوله (٩)

للجسم يجاب بها حين يسئل اين هو ككون الماء فى الكوز وفلان في البيت أو البلد أو الاقليم أو المعمورة أو فوق أو تحت (٥) وهو كون الشىء فى الزمان أو فى طرفه فيسئل عنه بمتى ويجاب به كقولنا كان وقت الزوال وكان فى سنة كذا (٦) هو نسبة الجسم الى حاصر له أو لبعضه منتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والتنعل والتختم (٧) وهو هيئة للجسم تحصل من نسبة اجزائها بعضها الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازرة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وهذه النسبة اضافة للاجزاء ووضع للكل فكون الجسم بحيث فى اجزائه هذه الاضافة هو الوضع (٨) ان يفعل هو تأثير الجوهر فى غيره أثراً غير قار الذات فحاله ما دام يؤثر هي ان يفعل وذلك مثل التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام يقطع والتبريد ما دام يبرد . وأما « ان ينفعل » فهو تأثر الشىء من غيره ما دام فى التأثر كالتسخن والتبرد والتقطع وانما اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان للحاصل المستكمل القار الذات الذى انقطعت الحركة عنده كما اذا قطع شيئاً ووقفت حركته فيقال هذا القطع منه وكذلك يقال فى هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقد يقالان حينما يقطع هذا ويحترق ذلك والحركة هى مقوله ان ينفعل والتحريك هو مقولة أن يفعل (٩) الاولى تأخير هذا عن قوله : وتسمى

قمر عزيز الحسن الطف خصره　　قد قام يكشف غمى لما انثنى

وتسمى مع الجوهر المقولات العشر (١)

مع الجوهر المقولات العشر : لان البحث فى أقسام العرض فيحتاج الي ان يقال وجمها اى مع مقولة الجوهر . والناظم أشار الي الجوهر بقوله قمر . والي الكم بقوله : عزيز . (بغين معجمة فزاى) اي كثير والي الكيف بقوله : الحسن : والى الاضافة بقوله: الطف والى الاين بقوله: خصره. والى الوضع بقوله : قام . والى ان يفعل بقوله: يكشف . والى الملك بقوله : غمى . والى المتى بقوله : لما . أى حين والى ان ينفعل بقوله : انثنى . اوضحه «ز»

(١) جمع مقولة بمعنى ماهية مقولة أو حقيقة مقولة فالتانيث بهذا الاعتبار فالمقولة صفة جرت على موصوف مؤنث محذوف ولك ان تجعل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية إذ لفظ مقولة صار علماً بالغلبة — فى اصطلاحهم — على الجنس العالي بحيث متى اطلق انصرف اليه ونكتة ذلك ان كل كلى وان كان محمولا الا أن هذه المقولات أوسع دائرة فى الحمل لان الجنس العالي كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى الجسم النامى وعلى الحيوان وعلى الانسان وفى أفراد الانسان صدق الجنس على أفراده بمعنى تحققه فيها وحمله عليها وأما كل واحد من هذه الكليات التي اندرجت تحته فانما تصدق على ما تحتها فالجسم مثلا يصدق على الجسم النامى وعلى الحيوان فتقول مثلا الحيوان جسم من قبيل صدق الجنس

وقال اكثر المتكلمين : الاعراض أحد وعشرون نوعا
عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحيـاة والقدرة والشهوة

على أفراده أي محققه فيها ولا يحقق الجسم فى الجوهر بهذا المعنى فلا
يصح ان تقول الجوهر جسم ولا الجسم جسم نام ولا الجسم النامي حيوان
لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام كما يقال الحيوان انسان وهو
ممنوع بخلاف عكسه وهو صدق العام على الخاص كما يقال الانسان حيوان
ولما كانت هذه المقولات أوسع مقولية من غيرها وكان المقول هو المحمول
فيشمل أي محمول كان كان المراد بها الاجناس العالية فاذا قيل مثلا زيد
من أي مقولة معناه يندرج تحت أى جنس من الاجناس العالية . وجوابه
من مقولة الجوهر واذا قيل مثلا البياض من أي مقولة بمعنى يندرج
تحت اى جنس من هذه الاجناس . وجوابه انه من مقولة الكيف
وهكذا اهـ من حواشي العقود المنظمات وبه يعلم أنه لا يرد — على الحصر
في العشرة — المفهومات الاعتبارية سواء كانت عامة أو غيرها ثبوتية
أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل لانها ليست مندرجة
تحت هذه الاجناس العالية ومبنى الحصر ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض

عام وما تحته من الاقسام الاولية أجناس لا أنواع والا ليس الموجود
جنساً للجوهر ولا العرض جنساً للاعراض ولا النسبة جنساً لاقسامها
السبعة قاله الاشموني هذا وعدها بعضهم مقولتين الجوهر والعرض وبعضهم
أربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وادرج تحتها بقية الاعراض
النسبية التى أولها الاضافة وآخرها الانفعال وبعضهم جعلها خمسة وزاد

والنفرة (٢) والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر (٣) والالم ، واحد عشر تكون للاحياء وغيرهم وهى الكون (٤) وهو أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف (٥) والاعتماد (٦) كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والضوء والصوت والرائحة والطعم وزاد بعضهم البقاء والموت (٧) والاكثرون على انها مستحيلة البقاء خلافا للرازى (٨) وانه لا يقوم بنفسه خلافا للقوم ولا

الحركة وسماها مقولة الحركة نظير زيادة الاخفش المتدارك على الخليل والمشهور انها عشرة وهو ما للجمهور (٢) وهي بعد النفس عن امر مكروه والكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر فى المكروه كذا فى « ز » والمستفاد من اللغة في التفرقة بينهما ان النفرة ترجع الى الجزع والتباعد والشرود وان الكراهة بمعنى الاباء وهذا ينبيء عنه ملاحظه مواقع كل فى تراكيب البلغاء (٣) هو الفكر المؤدى الى علم أو اعتقاد أو ظن (٤) وهو حصول الجوهر فى الحيز (٥) ضم شيء لشيء لا لغة بينهما (٦) وهو الميل الطبيعي (٧) اي فيكونان للاحياء وغيرهم قال «ز» والاوجه انهما للاحياء فقط اذ البقاء استمرار الوجود اى للحى . والموت عدم الحياة عما اتصف بها (٨) قال الطوسى : ابو الحسين البصري يدعي ان العلم ببقاء الاعراض كالسواد والبياض ضروري وتفصيله فى نقده مع منتقده:

بمثله خلافا للفلاسفة (١) وان العالم تفنى جواهره واعراضه خلافا للجاحظ وابن الراوندى (٢) وفناء الاعراض عندنا بذواتها لاستحالة بقائها وعند المعتزلة بعدم محالها وفناء الجواهر باعدام معدم وقالت المعتزلة بحدوث ضد الجوهر (٣) وعلى ان الجوهر لا يخلو عن شيء من الاعراض او عن ضده (٤) وانه غير مركب من الاعراض خلافا للنظام (٥)

والمعدوم أو واجب العدم وهو ما يلزم المحال لذاته من فرض وجوده كالجمع بين الضدين او ممكنه وهو ضده كالعالم قبل حدوثه . والاكثرون على انه معلوم (٦) . والممتنع ليس

---

(١) راجع فى تفصيله المحصل أو المواقف وما كتب عليهما (٢) أى فى قولهما انه تفنى أعراضه دون جواهره لان الاعراض لاتقوم بنفسها فتفنى بخلاف الجواهر اه «ز» (٣) أي بحدوث جوهر آخر مضاد له كالنطفة تفني بحدوث ضدها وهو العلقة اه «ز» (٤) أى عن ضد شيء منها ولا يخفى انه لاحاجة لهذا لشمول ما قبله له اه «ز» (٥) أي فى قوله انه مركب منها ورد بأنها قائمة به فلا يكون مركباً منها اه «ز» (٦) أى على أن المعدوم معلوم كطلوع الشمس غداً والحركة التى يمكن للمرء فعلها كالحركة الى اليمين أو الشمال واذا كان معلوما كان متميزا واذا كان متميزا [illegible] ثابت أى متحقق حال عدمه . قال الطوسى :

بشيء اتفاقاً، وكذلك الممكن (١) ليس بشيء عند الاشاعرة وبعض

ومعلوم ان هذا التميز ذهني وهو لا يستدعي ثبوتاً خارجياً وتفصيل ذلك في المحصل (وفيه) عن الشحام والجبائي والخياط والقاضي وغيرهم أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة الخ قلت وهذه المسئلة يسميها العارفون بالاعيان الثابتة يعنون حقائق الممكنات في حضرة العلم قال القاشاني وسميت هذه المعلومات أعياناً ثابتة لثبوتها في حضرة العلم ثبوتاً لم تبرح منها ولم تظهر بالوجود العيني إلا لوازمها واحكامها وعوارضها المتعلقة بمراتب الكون فان حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلا ويسمى باصطلاحهم عيناً ثابتاً وباصطلاح الحكماء ماهية وباصطلاح الاصوليين المعلوم المعدوم والشيء الثابت ونحو ذلك اه قال الجلال في الزوراء في ايضاح ذلك : السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال : الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وأنها لم تظهر فلا تظهر أبداً وإنما يظهر رسمها انتهت الفاظه وناقشه الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية ولا يسع المقام لبسط ذلك فان القصد حفظ رؤوس المسائل وامهات القواعد لتكون من المبتدىء على بال

اى الممكن المعدوم ليس بشيء قال القوشجي في شرح التجريد :

المعتزلة، وهى من فروع الخلاف فى أن الوجود عين الماهية أولا (٢)

ذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن بشىء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقرها فى الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع — ويخصه المعتزلة باسم المنفى — ليس بشىء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفى اعم من الوجود . والعدم أعم من النفي . ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء من اثبات الوجود الذهنى، وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ماليس بموجود فى الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لامر، وثبوت شيء لشىء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين، أحدها ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها ، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت ، والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء فى اثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الي الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الموجود، والحكماء يسمون كلا وجهى الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا فى قوة مدركة ويسمونه الوجود الذهنى وله تتمة سابقة الذيل (٢) يشير الى قول المحصل : اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجى فانا قد نعقل المثلث وان لم يكن له وجود فى الخارج انتهى

﴿ فصل ﴾

العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته . وينقسم الى روحانى وجسمانى(٢) والثانى ينقسم الى بسيط وهو ما لا ينقسم

وأما غيرهم فعلى ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات قالوا : كما أن البصائر السليمة تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تميزها عن المعدومات — وهو المسمي بالوجود والكون — كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف به ويحمل عليها : ولانفكاكها عقلا فانا نعقل الوجود مع الغفلة عن خصوص الماهية وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته أو ذاتيه . وقد نتصور الماهية ونشك فى وجودها فلا يكون عينها . وتفصيل هذا البحث فى أوائل التجريد وشرحه فلينظر من اتسع وقته (٣) عبارة الرازى فى المحصل : الجسم إما ان يكون بسيطاً وهو الذى يشابه كل واحد من اجزائه كله فى تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك . اما البسيط فاما فلكي واما عنصري . اما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (ثم قال) واما العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطو بعضها على البعض الا الماء . وزعموا ان الحركة مسخنة فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون فى غاية السخونة واللطافة وهو النار والذى

الى أجزاء ومركب وهو ضده [١] والبسيط ينقسم الي اثيرى وهو الافلاك بما فيها ويسمى العلوى وهى بأسرها شفافة أى لا لون لها [٢] والكواكب مضيئة بالذات الا القمر فانه من الشمس [٣] وعنصرى وهو العناصر بما فيها ويسمى العالم السفلى وعالم الكون والفساد [٤] والعناصر أربعة خفيفان النار

يكون وغاية البعد يجب ان يكون فى غاية البرودة والكثافة وهو الارض والذى يلاصق النار وهو الهواء يكون تالياً فى اللطافة والذي يلاصق الارض يتلوها فى الكثافة فهذا هو الوصف المحكم فى ترتيب العناصر اه كلامه وسيأتي مافى ذلك فى التنبيهات

(١) قال الاصفهاني فى شرح الطوالع : الاجسام ان لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهى البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل الخ (٢) قال في شرح الطوالع : لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه وفيه نظر راجعه ثمة — (٣) قال فى الطوالع : وأما الكواكب فهى أجسام بطيئة مركوزة فى الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده الخ (٤) قال أبو البقاء : الكون والفساد يطلق بالاشتراك على معنيين على صورة وزوال لاخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود : وفى شرح

والهواء ، وثقيلان الارض والماء . الاصح ان بعضها ليس أصلا للباقي وقيل النار وقيل الهواء وقيل الارض وقيل البخار

الطوالع : العناصر باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بأن يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء الي الارض فان بعض مياه العيون يجمد حجرا وكانقلاب الهواء ماء :وكاستحالة التراب نباتا ثم صيرورته غذاء للحيوان ثم تمثله جسما حياً حساسا ثم عوده ترابا :

(تنبيهات) الاول : ما ذكره المصنف هو من مباحث الحكمة الطبيعية الاولى والهيئة القديمة وقد نقض كثير من قواعد هذين الفنين من أساسها وشيدت على دعائم سواها فقد كان يرى من عهد ارسطو أي من زمن ينيف عن الفى سنة ان العالم مؤلف من أربع عناصر يضاف اليها أربع كيفيات وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وانه باتحاد هذه الكيفيات بالعناصر تنشأ الكائنات جمادها وحيوانها وبها تتقوم امزجة الابدان وما يتصل بها من الصحة والمرض وان كل ذلك جار تحت نظام الكواكب الى غير ذلك فأصبح المتأخرون يفندون مثل هذا أو يحاولون تأويله ان امكن خذ لك مثالا منه : كتب بعض محققيهم ما مثاله : يطلق الكيماويون اليوم لفظ العنصر على كل جسم بسيط مما يقدرون انه لايشتمل الا على نوع واحد من المادة بحيث لايمكن تحليله ولهذا فانا طالما رأينا من يجهل الاوائل لتسميتهم الماء عنصرا حالة كونه كما تبين لمتأخري الكيماويين مركباً من الهدروجين

والاكسجين وكذلك الهواء والتراب فان الاول مزيج من الاكسجين والازوت والثاني يشتمل على مواد شتى لايمكن ردها الى تعريف جامع وأما النار فليست من الجسم فى شيء وانما هي حدث أو حالة خاصة لبعض الاجسام اذا عرضت لحرارة شديدة الا أن هذا لا يثبت جهل تلك العقول الكبيرة ولكنه يثبت قلة تدبر المستخفين بالحكمة القديمة . اما مراد الاولين بالعناصر فهو معنى أوسع كثيرا وارفع مما نستعمله اليوم فانها كانت عندهم عبارة عن المواد الاصلية أو العوامل الاولى التي تنشأ عنها جميع الموجودات فقد أطلقوا العنصر أولا على الماء والنار وهما العاملان الاصليان اللذان لابد منهما لاتمام عمل الخالق ثم على التراب الذى منه جميع المواد الجامدة التي تتركب منها الاجسام وعلى الهواء الذى هو سبب الحياة العضوية وأعنى به التنفس والذي لولاه لكانت الارض كالقمر مجموع موادها مدة لاعالما ذا كائنات حية وكان وجهها قمراً مكسوا بالجليد اه وقد وجد كيماويو هذا العصر بتحليلهم الاجسام (٦٥) عنصرا هى التي وجدت أولا والتي امكن اعتبارها بسيطة منها الاكسجين والهدروجين والازوت والكربون والزئبق والحديد والبلاتين والفضة والذهب والنحاس والقصدير وغير ذلك ثم وجدوا عدة اخرى من عناصر هى أقل وجودا من هذه كبعض الغازات التي وجدت مركبة مع الهواء من مثل الارغون والنيون والكربتون وغيرها واذا اعتبرت كل عناصر الكيمياء الحديثة أجساما بسيطة فانها تقرب من المائة ولكنه الى الآن لم يقطع ببساطة شيء منها بل المرجح العكس وهو انه ليس هناك الا عنصر واحد هو

أصل لجميعها ويراه بعضهم انه هو الهدروجين لانه أخف العناصر كلها وبالجملة فمراد الاقدمين من العنصر ما كان أصلا للجسم من غير التفات الى قيد البساطة أو اعتبار التركيب واليوم يراد به الجسم البسيط المتماثل الاجزاء فافهم

(التنبيه الثاني) : الذي كان يراه القدماء في الهيئة ومن بعدهم أن السماء قبة محيطة بالارض من كل جهاتها وان النجوم مركوزة في سمكها والارض موضوعة في مركزها وهي تدور حول الارض بكل ما هو مركوز في سمكها من النجوم حتي قام من حقق ان الارض سيار كسائر النجوم السيارة وانها تدور معها حول الشمس وان دوران النجوم الثوابت حول الارض كل يوم ظاهري لاحقيقي ناتج من دوران الارض على محورها ثم اكتشف ناموس الجاذبية العامة وهو ان كل جسم مادي يجذب غيره بقوة مناسبة واتضح بهذا الناموس اليوم كل حركات الاجرام السماوية في العصر على مافيها من التركيب وما يلحقها من الاضطراب لشدة ما بين الاجرام من الارتباط وقد بسطت هذه الاراء في موضعها ولله در من قال: كلما حاولنا التعمق في اكتشاف اسرار الكون وعجائبه نزداد توغلا في خفايا جديدة لاندركها . ولما سئل بعض المشاهير عن سر الجاذبية أجاب : لايحق للعلم الحالي أن يحاول كشف اسرارها فاننا نجهلها تماما ،لا نعرف عنها شيئاً، ولقد صدق من قال : كلما تقدم العلم يظهر من نواقص الماضي ما يبدو به فضل الحاضر ويخلد ذكره فلا يأس عصرنا هذا بما اظهر من فساد اراء الفلسفة المتقادمة ووهن

حقائقها فليأتين زمن يظهر اعتساف هذا العصر فيها وينشر مطاويه ما يثبت به ضعفه وفساد ماذهب اليهمن النظريات العلمية • وليس ذلك ببعيد مع ما هو معلوم من أن كثيراً من النظريات لاتزال فى حيز التردد وكثير من المسائل معتاصة لم يهتد بعد الى حقيقتها على أحد المبادىء العلمية المقررة ولايزال حجاب الخفاء حتى حين : ولذا ترى المحققين أنفسهم يقولون اليوم انهم اطفال على شاطىء بحر العلم العظيم

(التنبيه الثالث) وقع فى كلام الزركشى تقسيم البسيط الى أثيري وهي الافلاك وجاء فى شرح القاموس للزبيدى نقلا عن شيخه ان الاثير هو الفلك التاسع الاعظم الحاكم على كل الافلاك لانه يؤثر فى غيره كذا قاله ، واشرنا الى أن للمتأخرين تحقيقاً آخر قالوا : الاجسام مشكلة من الذرات المجتمعة يتخللها خلاء يدعي بالمسام وهذه المسام الغير المحسوسة ليست خلاء محضا بل يقدرون أنها محاوءة بشيء وهو سيال رقيق لطيف من لا وزن له ويدعونه بالاثير وهو نافذ فى جميع الاجسام مسبب للحرارة والنور والكهرباء • ثم الجسم ان لم يكن تحليله بالوسائط الفنية يدعي عنصراً أو جسما بسيطاً وما تركب من هذه العناصر على اختلافها جنساً ومقداراً يسمى جسما مركباً • والتحليل تفريق الجسم تحت مؤثرات مختلفة الى أقسام متباينة الاوصاف والخواص كالماء فى تحليله الى جسمين غازيين أحدهما يدعي اوكسجين والآخر أيدروجين وهما مختلفان فالاول يحرق ولايحترق والثانى عكسه وكذلك وزنهما مختلف . والتركيب جمع أقسام متباينة وجعلها جسما آخر مخالفاً لكل

◆ فصل ◆

الجدل مطلوب شرعا (١) وهو شريعة وضعت لاظهار وضبط المناط ولهذا يجب على السائل الانتماء الى مذهب ما(٢) قال ابن فورك ولا يجوز ان يكون السؤال عاما والجواب

منها على حدة (١) لقوله تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » بل سماه تعالى مع الزائغين : جهادا فقال تعالى : « وجاهدهم به جهاداً كبيرا » بل زاد فى الاهتمام به والعناية بالتشديد فيه ان أمر ان يكون بسبيل عظيم لا يمل صاحبه ولا يفتر المتصدى له ولا يهاب الصدع به ويتشدد فى الله به ويستفرغ جهده ومجهوده ويتخذه ما أمكنه مجراه ومقصوده كما يفيده قوله تعالى : « كبيرا » وقد ذهب كثير الى ان القيام بالجدل فرض كفاية بين قوم لا أثر للشبه الفاسدة فيهم وفرض عين اذا انتشرت بينهم (٢) لينحصر البحث فى اصول معروفة يسهل الاستناد اليها وحج الخصم بها اذا كان البحث مذهبياً واما اذا كان بسبيل عام فثمة حضرة الاطلاق ، وجولان الفكر فى حرية السباق للأخذ بناصية الحق واعتناق الصدق واعتاق الوهم عن الرق وقد كان للجدل فى القرون المتقدمة دولة ، ايام كان للنزاع بين الطوائف الاسلامية صولة . وقد نعي الغزالى في احيائه عليهم ذاك الحال . وما أفضى اليه من سوء المآل اذ كان كل يريد أن يغش الآخر ليسكته لا ان يقفه على الحقيقة فيقنعه وقد ذكر رحمه الله

لبيان محك طلب الحق من قصد الغلبة والمماراة شروطاو علامات ثمانية (جاء في الثالث منها)ان يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما حتى اذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك مايوافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له كما كان يفعله الصحابة رضي الله عنهم والأئمة فاما من ليس له رتبة الاجتهاد وانما يفتي فيما يسأل عنه نقلا عن مذهب صاحبه فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه فأي فائدة له في المناظرة ومذهبه معلوم وليس له الفتوى بغيره وما يشكل عليه يلزمه أن يقول : لعل عند صاحب مذهبي جوابا عن هذا فاني لست مستقلا بالاجتهاد في أصل الشرع . (وجاء في السادس) ان يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين ان تظهر الضالة على يده او على يد من يعاونه ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره اذا عرّفه الخطأ وأظهر له الحق كما لو أخذ طريقا في طلب ضالته فينبهه صاحبه على ضالته في طريق آخر كان يشكره ولا يذمه وكان يكرمه ويفرح به فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضي الله عنهم حتي ان امرأة ردت على عمر ونبهته على الحق وهو في خطبته على ملأ من الناس فقال أصابت امرأة وأخطأ رجل .

(وجاء في السابع)أن لا يمنع معينه في النظر من الانتقال من دليل الي دليل ومن إشكال الي إشكال فهكذا كانت مناظرات السلف وأن يخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له ولقوله هذا لا يلزمني ذكره وهذا يناقض كلامك الاول فلا يقبل منك فان الرجوع الى الحق أبدا

خاصا : ويسمى الرص[1] والمختار جوازه. والمساعد فى الفروع السمعيات . ثم إما ان يكون متفقا عليه فيصح الاستناد اليه أو مختلفا فيه فان كان مقولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة المستدل كالمفهوم لا يحتج به الحنفي على الشافعي والشافعي عليه بالمرسل فهو الممتنع. وأما العكس كالمفهوم يحتج به الشافعي

يكون مناقضا للباطل ويجب قبوله . فتفحص عن مشاورات الصحابة ومفاوضات السلف رضى الله عنهم هل سمعت فيهامايضاهى هذا الجنس وهل منع احد من الانتقال من دليل الى دليل ومن قياس الي أثر ومن خبر الي آية بل جميع مناظراتهم من هذا الجنس اذ كانوا يذكرون كل ما يخطر لهم كما يخطر وكانوا ينظرون فيه اه وفصول المناظرة من الباب الرابع من أول الاحياء جديرة بالمطالعة كلها فانها من مباحثه المهمة وكان للأئمة المتقدمين عناية بهذا الفن وربما ضموه الى الأصول فى مؤلف واحد كما فعل صفي الدين البغدادى فى كتابه تحقيق الامل فى فنى الاصول والجدل ويمر بالمنقب عن تراجم اؤلئك الاخيار التنويه بطول باعهم فيه علما وتأليفا . وحبذا يوم ينشر فيه مؤلفاتهم فيه فقد أصبحت نسيامنسيا وما فى الايدى منه فهو أسلوب آخر حذا فيه المتأخرون حذو مايتداولونه بينهم . وفى كل بركة وخير ولنعم المرشد والمريد الدائبان على ماينفع ويفيد

(١) قال (ز) أي الصد فكان المجيب صد السائل بما لا يفيده وفى نسخة الرض بالمعجمة أى الدق فكان المجيب دق السائل كذالك اه بحروفه

على الخنثى فمذاهب ثالثها المختار ان كان لا مأخذ لهما سواه جاز والا فغيره

فصل

امهات المطالب أربعة (١) هل ولما وما وأى فاما هل فيطلب بها اصل الوجود أو وصفه (٢) وأما ما فيطلب بها شرح اللفظ والتمييز والحقيقة (٣) واما لما فيطلب بها اصل الدليل وبيان

---

(١) أوضح الغزالي عليه الرحمة هذا البحث فى محك النظر بمالا يستغنى عن غرره قال فى محك الحد : ذكرنا أن أحد قسمي الادراك وهو العلم بالمفردات لاينال الا بالحد . والحد يذكر جواباً عن سوال فى المحاورات . ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال بل عن بعضه . والسؤال طلب . وله لامحالة مطلب وصيغة . والصيغ والمطالب كثيرة ولكن امهات المطالب أربع اه (٢) أي فمطلوبها أمران مثال الأول هل زيد موجود والثانى هل زيد قائم (٣) فطلبها على ثلاثة الاول : شرح اللفظ كما يقول من لايدري العقار ما العقار فيقال له الخمر اذا كان يعرف الخمر ويسمى تعريفا لفظياً لان السائل لايطلب الا شرح اللفظ ، الثانى : أن يطلب لفظاً مميزاً يتميز به المسؤل عن غيره بذكر عوارضه ولوازمه بدون تعرض لذاتياته كقول القائل ما الخمر مريدا تمييزه برسمه فيقال هو المائع الذى يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الحموضة

دلالته (٤) واما أي فيطلب بها تمييز تفصيل ما عرف جملته عن غيره (٥) واما مطلب كيف واين ومتى وغيرها (٦) فداخل في مطلب هل

ويحفظ في الذهن ويسمى تعريفاً رسمياً لانه طلب مترسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء . والثالث طلبه بحقيقته كان يقال : ما الخمر فيقال شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن كنه حقيقته الذاتية ويسمى حداً حقيقياً اذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء (٤) ومطلبها على وجهين السؤال عن دليل الشيء أي علته كان يقال : لم حرم الخمر فيقال لاسكارها . أو عن بيان دلالته على المطلوب كان يقال : لم كان الاسكار علة لتحريم الخمر فيقال لاذهابه العقل المطلوب حفظه . قال الغزالي : مطلب «لم» سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان . قال (ز) واعلم ان مطلب « ما » بمعناها الاول متقدم على مطلب « هل » بمعنييه لان مالا يعرف معناه لا يطلب وجوده ولا وصفه . ومطلوبها الثاني والثالث متأخر عن مطلب «هل» بمعناها الاول لا مالا يعرف وجوده لا يطلب تمييزه ولا ماهيته . و«هل» بمعناها الاول متوسطة بين المائين متأخرة عنهما بمعناها الثاني فبعض الاشياء يستدعي أولا فهم معناه ثم طلب وجوده ثم طلب معرفته بخاصته أو حقيقته ثم طلب وصفه ثم طلب لميته بمعنييها (٥) قال الغزالي : مطلب « أي » تمييز ماعرف جملته عما اختلط به كما اذا قيل ما الشجر فقلت انه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فنقول هو نام : والمميز أعم من ان يكون ذاتيا أو عرضيا ولذا كان المسؤل عنها منحصراً في الفصل والخاصة (٦) أي من صيغ السوال كمن وكم

﴿ فصل ﴾

السبب : ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته . وهو اما قولي يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ عند الاشعري والحذاق من الشافعية سواء استقل به [١] المتكلم كالابراء والعتق والطلاق والرجعة فتقترن الحرية بالراء من قوله : أنت حر والطلاق بالقاف من أنت طالق أم لم يستقل به كالمعاوضات [٢] وغيرها [٣] على الاصح [٤] ونقل الرافعي عن الاكثرين ثبوت الحكم عقب اللفظ

واما فعلي فيقترن حكمه به كقتل الكافر [٥] يقترن به استحقاق السلب ، وقد يتقدم الحكم على السبب في الامور

وأين فداخل في مطلب هل المطلوب به صفة الموجود فيطلب بكيف حاله وبأين مكانه وبمتى زمانه وبالبقية ما يناسبها

(١) أى بالقول (٢) من بيع وخلع (٣) كهبة ووصية (٤) مقابله ما للرافعي بعد من ثبوت حكم السبب القولي عقب اللفظ استقل به المتكلم أم لا (٥) أى في الجهاد والسلب (بفتحتين) ما على المقتول من سلاح وثياب وغيرها وهو فعل بمعنى مفعول وفي الحديث «من قتل قتيلا فله

النقدرية كالدية تورث عن القتيل [٦]

والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهو على أربعة أقسام : عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة للصلاة ولغوى كدخول الدار لوقوع الطلاق وعادى كالغذاء للحيوان . والاخيران من قبيل الاسباب [٧]

والمانع عكس الشرط وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم كالابوة تمنع القصاص [٨] وكلها من احكام خطاب الوضع [٩] وهو اما ان يمنع فى الابتداء والدوام كالكفر والحدث فى العبادة والرضاع في النكاح. واما ان يمنع فى الابتداء لا في الدوام كالاحرام يمنع ابتداء النكاح لا دوامه وكذلك أمن العنت [١٠] فى نكاح

سلبه ؟ (٦) يقدر دخولها فى ملك القتيل قبيل آخر جزء من حياته والا لم تنفذ فيها وصاياه وديونه (٧) أى لا من قبيل الشروط لانطباق تعريف السبب عليهما ولو مثل للغوى بقوله : ان دخلت الدار فانت طالق وللعادى بالنطفة فى الرحم للولادة لتم له (٨) أى فى قتل الاب ولده (٩) المراد بالوضع الجعل أى جعله تعالى ماذكر شرطاً أو سبباً الخ بخطابه وكلامه ويقابله خطاب التكليف وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير (١٠) أى الزنا فان الامن منه يمنع ابتداء نكاح الرقيقة فراراً من رق ولده ولا يمنع النكاح ابدا

الامة . واما عكسه فكدخول المسلم فى ملك الكافر [١]

﴿ فصل ﴾

قالت المتكلمون : يعرف الشيء بامور ثلاثه بأثاره كالاستدلال بالمصنوع على الصانع [٢] وبحسب ذاته المخصوصه

---

(١) نحو رد بعيب فانه لا يمنع ابتداءه ولكن يمنع استدامته ولذلك ترفع يده عنه ويزال ملكه له (٢) كما قال الاعرابي : البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ، وهذا الاستدلال سماه الحكيم بن رشد فى مناهج الادلة طريق العناية قال : وهى احدى الطرق الدالة على وجود الخالق تعالى وذلك انه كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعه علم على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه اذا رأي انسان حجراً موجوداً على الارض فوجد شكله بصفة يتأتي منها الجلوس ووجد أيضاً وضعه كذلك وقدره علم ان ذلك الحجر انما صنعه صانع وهو الذى وضعه كذلك وقدره فى ذلك المكان . واما متي لم يشاهد شيأ من هذه الموافقة

بالجلوس فانه يقطع ان وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير ان يجعله هنالك فاعل كذلك الامر في العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم علي القطع انه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي فى جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل وعلم علي القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن ان توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فاما أن هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذى كتبناه وذلك ان مبناه علي أصلين معترف بهما عند الجميع (احدهما) ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى ههنا

(والاصل الثانى) ان كل ما يوجد موافقا فى جميع اجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين معا ولذلك كانت اشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع واما

(٣) وبالمشاهدة والباريء تعالى يعرف بالاول والثالث عندنا قطعا وفي الثاني خلاف جوزه المتكلمون ومنعه الامام والغزالي والحكماء (١)

ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز بذلك يظهر من غير ما آية من الايات التي يذكر فيها بدء الخلق انتهى (٣) اي بالاحاطة بكنهه ومعرفة حقيقته:

(١) ننقل من كلامه ما قاله في المقصد الاسنى شرح الاسماء الحسنى في الفصل الرابع من اوائله قال بعد ان ساق نفي المشابهة بين العبد وبين الحق تعالى : والخاصية الالهية ان الموجود الواجب الوجود بذاته التي عنها يوجد كل ما في الامكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة (ثم قال) والخاصية الالهية ليست الا لله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور ان يعرفها الا هو فاذاً الحق ما قاله الجنيد رحمه الله تعالي : « لا يعرف الله الا الله تعالى » ولذلك لم يعط أجل خلقه الا اسما حجبه به فقال « سبح اسم ربك الاعلي » (ثم قال) والخلق لم يعرفوا الا احتياج هذا العالم المنظوم المحكم الى صانع مدبر حي عالم قدير . وهذه المعرفة لها طرفان : أحدهما يتعلق بالعالم ومعلومه احتياجه الي مدبر . والآخر يتعلق بالله تعالى ومعلومه اسام مشتقة من صفات غير داخلة في حقيقة الذات وماهيتها انتهي ومنه يعلم سر الامر بتسبيح الاسم في قوله تعالي « سبح اسم ربك الاعلى »

(٢) قالوا ومن ثم عدل موسى صلى الله عليه وسلم عن سؤال فرعون

فان اسمه هو ما يعرف به ويتوجه به اليه وهو تعالى انما يعرف باسمائه الحسنى فايثار الاسم على الذات اشارة الى استيقاف العقل عنده والحظر عليه ان يتجاوز بشرهه ما بعده . وفي الحديث « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله » وقد روي بوجوه عديدة وقد أشار أمير المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان هذا عقد الراسخين حيث قال فيما روى عنه : هم الذين اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب . فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً . وسمي تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا ثم قال : فاقتصر على ذلك . ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك . فتكون من الهالكين . هو القادر الذى اذا ارتمت الاوهام لتدرك منقطع قدرته ؛ وحاول الفكر المبرأ من خطرات الوساوس أن يقع عليه فى عميقات غيوب ملكوته ؛ وتولهت القلوب اليه لتجري فى كيفية صفاته ، وغمضت مداخل العقول فى حيث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته ، ردعها وهي تجوب مهاوى سدف الغيوب متخلصة اليه سبحانه ؛ فرجعت اذ جبهت معترفة بأن لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته ؛ ولا تخطر ببال اولى الرويات خاطرة من تقدير جلال عزته ، ولابن ابى الحديد فى تأييده ما تحذر مراجعته (٢) قال الفارابي فى التعليقات : الوقوف على حقائق الاشياء ليس فى قدرة البشر ونحن لا نعرف

عما من الحقيقة (١) فاجابه بالصمة تنبيها على ان حق السؤال ان يكون منها . وتوقف القاضي وقال الجنيد : والله ماعرف الله الا الله

منها الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته » وفي موضع آخر : لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء لا سيما البسائط منها بل انما يدرك لازما أو خاصة من خواصها وما كان الاول أبسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو أخص لوازمه الا انا لا نستجيز اطلاق البسيط على القديم تعالى اذ لم يرد الشرع به وان يكن للحكماء معنى حسن فيه

(١) اى فى قوله تعالى « قال فرعون وما رب العالمين » فاجابه موسى بالصفة « قال » رب السموات والارض وما بينهما » وكذلك الخليل عليه السلام في محاجة الكافر حين قال له « ربي الذى يحيي ويميت » واختار الحكيم ابن رشد رحمه الله الايجاب من بين صفاته سبحانه بالنور حيث قال فى كتاب مناهج الادلة فى عقائد الملة : (فان قال قائل) فاذ لم يصرح الشرع للجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجاب به فى جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر ان ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور ان يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به انه لا ماهية له لان مالا ماهية له لاذات له (قلنا) الواجب فى ذلك ان

﴿ فصل ﴾

قالت الحكماء : تقدم الشيء على غيره منحصر فى خمسة اقسام ، احدها التقدم بالعلية كتقدم حركة الاصبع على حركة

يجاب بجواب الشرع فيقال له انه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التى هي ذاته فقال تعالى « الله نور السموات والارض » وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك قال : نور اني أراه ، وفى حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهي غشى السدرة من النور ماحجب بصره من النظر اليها . وفى كتاب مسلم : ان لله حجاباً من نور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره الخ ماذكره رحمه الله وكنت استدركت عليه أن لقائل ان يقول على دعواه رحمه الله الوجوب : انه وقع هذا السؤال من فرعون وان موسى عليه السلام اجابه بغير صفة النور مما يدل على ان غيرها ان لم يكن أحق فلا أقل من مساواته لها ارشادا الى ان القصد فى هذا المقام الرهيب الجواب بالصفات العليا والاسماء الحسني فانى يتم الوجوب والله اعلم ثم رأيت لابن حزم مثل ذلك حيث قال فى الكلام فى الماهية : لا جواب لمن سأل ما هو الباري الا ما أجاب به موسى عليه السلام اذ سأله فرعون لان الله تعالي حمد

الخاتم ، الثاني بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين [٢] الثالث بالزمان كتقدم الاب على الابن ، الرابع بالرتبة اما حسا [٣] أو عقلا كتقدم الجنس على النوع . الخامس بالشرف كتقدم العالم على المتعلم

﴿ فصل ﴾

اركان الدين ثلاثة : الايمان والاسلام والاحسان لحديث جبريل عليه السلام ، الاول الايمان وهو عند الاشعري وابي

ذلك منه وصدق فيه ولو لم يكن جواباً صحيحاً لا نقص فيه لما حمده تعالى ثم قال : ههنا نقف ولا نعلم اكثر ولا ههنا شيء غير هذا الا ما علمنا ربنا من سائر اسمائه اه فالحمد لله على الموافقة (٢) ضابط التقدم الطبيعي هو كون الشيء الذي لا يمكن ان يوجد آخر الا وهو موجود وقد يمكن ان يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجوداً وان لا يكون المتقدم علة للمتأخر فالمحتاج اليه ان استقل بتحصيل المحتاج كان متقدما عليه تقدما بالعلة وان لم يستقل بذلك كان متقدما عليه تقدما بالطبع (٣) طبعا كتقدم الرأس على الرقبة أو وصفاً كتقدم الامام على المأموم . والعقلي إما طبيعي كتقدم الجنس على النوع أو وضعي كتقدم بعض المسائل على بعض . وبعد فهذا الفصل كان يجدر تقديمه على ما قبله ووصل ذلك بالآتي لما بينهما من المناسبة :

حنيفة تصديق القلب [١] والاعمال وصفه لاجزؤه مكملات له، والجمهور على انه التصديق مع العمل [٢] وفى زيادته ونقصانه مذاهب ثالثها التفصيل بين الانبياء والملائكة فيزيد ولا ينقص — وبين من عداهم فيزيد فيه وينقص، وعن مالك انه يزيد ولا ينقص، والخلاف مبنى على ان الايمان هل هو الطاعات فيقبلها او التصديق فلا [٣] قال ابو القاسم الانصارى : ومما

---

(١) المشهور عن الحنفية عليهم الرحمة والرضوان ان الايمان هو الاقرار والتصديق يعنى ان الاقرار شطر منه ركن داخل فيه كما فى بحر الكلام للنسفى وذهبت الاشاعرة الى ان النطق من القادر شرط فى الايمان خارج عن ماهيته التي هى التصديق كما فى نظم الفرائد (٢) هذا هو القول المشهور اعنى انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد برهن عليه الامام ابن حزم فى الملل والنحل بما لا يستغنى عن مراجعته ولا يرد على هذا عطف العمل عليه فى كثير من الايات لانه معه كالفقير والمسكين اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا (٣) اى لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو ينافى اليقين لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان لتفاوته قوة وضعفا واللازم ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول

يؤثر في نقصه كثرة الزلات (٤) فانها تكسب القلب رينا «كلا بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون»

ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي» والنصوص دالة على قبوله لها كذا في المواقف» وقد جود الكلام في ذلك حجة الاسلام الغزالي في الاحياء فاجاد ومن كلامه: اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغب من شغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال . ثم اوضح تفاوت الايمان في اطلاقاته الثلاث وقال بعد: الامر اليقيني الذي لاشك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين اكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها ثم قال فقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار: انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان . وفي رواية مثقال دينار فاى معنى لاختلاف مقاديرها ان كان ما في القلب لا يتفاوت اهـ (٤) وذلك ان لكل عمل من الاعمال البدنية تأثيرا في النفس فما كان من باب الطاعات فله تأثير في تنوير النفس وتطهيرها من دنس الشهوات وبقدر زيادتها يزداد مقدار التأثير والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدر معين من التأثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها فاذا تضاعفت ازداد مقدار التأثير فاصبحت ملكات رديئة راسخة يتعذر محوها قال الصدر الشيرازي في الحكمة

المتعالية ان القول والفعل ما دام وجودهما في اكوان الحركات ومواد المكونات فلاحظ لها من البقاء والثبات ولكن فعل فعلا أو تكلم بقول يظهر منه أثر في نفسه وحالة قابية تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الاثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدي الى حصول صورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة أي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل . ثم قال : وهذه الهيئة الراسخة في النفس المتمثلة لها يوم القيامة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بملك والشيطان في جانبي الخير والشر والمسمى أمر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الآباد لم يكن خلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا فان منشأ الثواب والعذاب لو كان نفس العمل أو القول — وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح فالفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية وقد قال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وانما يخلد اهل الجنة في الجنة

ويصح عندنا انا مؤمن ان شاء الله لا على الشك بل باعتبار المآل (١) فان الايمان ثابت فى الحال قطعا ولكن الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة وهو الذى ورد عليه

واهل النار فى النار بالثبات فى الثبات الرسوخ في الملكات اه ملخصا (١) قال الطوسي فى نقد المحصل : المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك والزوال فقول القائل انا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك او خوف الزوال وما يوهم احدهما لا يجوز ان يقال للتبرك اه واجاب غيرهم عن تسويغ ذلك بوجوه ذكر الغزالي فى احيائه منها اربعة (الاول) ما ذكره المصنف وهو الخوف من الخاتمة لان الايمان موقوف على سلامة الآخرة ولو سئل الصائم ضحوة النهار عن صحة صومه فقال انا صائم قطعا فلو افطر فى اثناء نهاره بعد ذلك لتبين كذبه اذ كانت الصحة موقوفة على التمام الى غروب الشمس وكما ان النهار ميقات تمام الصوم فالعمر ميقات تمام صحة الايمان ووصفه بالصحة آخره بناء على الاستصحاب وهو مشكوك فيه (الوجه الثاني) ان معناه انا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال تعالى لقوم مخصوصين « اولئك هم المؤمنون حقا » فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك فى كمال الايمان لا فى اصله وكل إنسان شاك فى كمال إيمانه (الوجه الثالث) التأدب بذكره تعالى فى كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئته تعالى وقد قال سبحانه « لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين » وكان عالماً بانهم يدخلونه لا محالة وانه شاءه ولكن القصد تعليم ذلك ولذا

كان النبي عليه الصلاة والسلام متأدبا بها فى كل ما يخبر عنه معلوما او مشكوكا (الوجه الرابع) الاحتراز من الجزم خيفة تزكية النفس قال تعالى « فلا تزكوا انفسكم » وهذه الاوجه ذكرها الغزالى فى الاحياء لخصناها منه . وقال الامام ابن حزم رضى الله عنه فى الملل والنحل : اختلف الناس فى قول المسلم : أنا مؤمن : فروينا عن ابن مسعود وجماعة من أصحابه الافاضل ومن بعده من الفقهاء أنه كره ذلك وكان يقول أنا مؤمن ان شاء الله وقال بعضهم : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله وكانوا يقولون : من قال أنا مؤمن فليقل انه من أهل الجنة : قال ابن حزم والقول عندنا فى هذه المسئلة ان هذه صفة يعلمها المرء من نفسه فان كان يدري أنه مصدق بالله عز وجل وبمحمد صلي الله عليه وسلم وبكل ما اتى به وانه يقر بلسانه بكل ذلك فواجب عليه ان يعترف بذلك كما امر تعالى فى قوله « وأما بنعمة ربك فحدث » ولا نعمة اوكد ولا افضل ولا اولى بالشكر ... الاسلام فواجب عليه أن يقول أنا مؤمن مسلم قطعاً عند الله تعالى ... ولا فرق بين قوله أنا مؤمن مسلم وبين قوله أنا أسود أو أنا أبيض وهكذا سائر صفاته التي لا يشك فيها وليس هذا من باب الامتداح والعجب فى شيء لانه فرض عليه ان يحقن دمه بشهادة التوحيد وقول ابن مسعود عندنا صحيح لان الاسلام والايمان اسمان منقولان عن موضوعهما فى اللغة الى جميع البر والطاعات فانما منع ابن مسعود من القول بأنه مسلم مؤمن على معنى أنه مستوف لجميع الطاعات وهذا صحيح ومن ادعي لنفسه هذا فقد كذب بلا شك وما منع

الاستثناء فالمسئلة من فروع الموافاة (١) ويجب الايمان بستة اشياء : احدها بالله سبحانه وتعالى وصفاته وهي عند الاشعري مجموعه في قول الشاطبي رحمه الله تعالى

رضى الله عنه من ان يقول المرء : اني مؤمن بمعنى مصدق كيف وهو يقول « قل آمنت بالله ورسله » أي صدقت وأما من قال نقل الك في الجنة فالجواب اننا نقول : ان متنا على ما نحن عليه الآن فلا بد لنا من الجنة بلا شك وبرهان ذلك انه قد صح من نصوص القرآن والسنن والاجماع ان من آمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وبكل ماجاء به ولم يأت بما هو كفر فانه في الجنة الا اننا لا ندري ما يفعل بنا في الدنيا ولا نأمن مكر الله تعالى ولا اضلاله ولا كيد الشيطان ولا ندرى ماذا نكسب غدا ونعوذ بالله من الخذلان اه

(١) فالاشعري نقول به ويظهر ذلك على مذهبه وغيره إن أراد بالنظر الى الخاتمة فمسلم وان أراد بالنظر إلى الحال فلا يجوز الاستثناء وما أحسن ماقال السعد : انه لاخلاف بين الفريقين فى المعنى لانه ان اريد بالايمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد مايترتب عليه من النجاة والثمرات فهو فى مشيئته تعالى ولاقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن علق أراد الثاني اه وتقدم توجيه ابن حزم للوجهين بما يدفع الخلاف أيضاً . والموافاة بمعنى الوفاة أى الموت تعبير لبعض المتكلمين يقولون ان بقاء الايمان الى الوفاة عليـه

حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى

ونفي القاضي وامام الحرمين البقاء وقالا باق بنفسه لا ببقاء زائد عليه وإلا يلزم التسلسل وامتنع أئمتنا من اطلاق لفظ الغير على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات (٢) وصفات الذات قديمة قائمة بها ، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بها كالرزق والاحياء والاماتة . وقالت الحنفية : الكل قديم (٣) وهو

يسمى ايمان الموافاة أي الذي يوافي العبد عليه أي يأتي متصفاً به آخر حياته وأول منازل آخرته كما في شرح المسايرة وقد بسط بحث الموافاة الامام ابن حزم في آخر كتاب الملل فانظره (٢) أي ذاته تعالى فيقال في الصفة مع الصفة أو مع ذاته تعالى لا عين ولا غير اهـ منه وفي المسئلة مذاهب قال الدواني : لا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكما في كونه تعالى عالماً قادراً مريداً متكلما وهكذا في سائر صفاته ولكنهم خالفوا في كون الصفات عين ذاته أو غيره أولا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث ثم قال وهذه المسئلة ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين ثم قال : ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة اهـ ملخصا وبسطها في ورقات فانظر (٣) اما في صفات الذات فظاهر واما في صفات الفعل فلرجوعها الى صفة التكوين وهو قديم

سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار (٤) لا بالذات خلافاً للفلاسفة ومن ثم قالوا بقدم العالم وبجواز حوادث لااول لها

والكلام قديم خلافاً للمعتزلة، والقرآن ان اريد به المقروء فهو النفسى كقولنا: القرآن كلام الله تعالى قديم غير مخلوق، وان اريد به القراءة (١) كقولنا قراءة القرآن او كقولنا يحرم على المحدث مسه فالمراد الدلالة على كلام الله تعالى فيكون حادثاً والحشوية جعلوا القراءة المقروء (٢)

وعند الاشاعرة حادث لانه لايتصور بدون المكوّن (٤) لانه يجب له العلم والارادة والقدرة وثبوت هذه الصفات الثلاث يستلزم بالضرورة ثبوت الاختيار اذ لامعنى له الا اصدار الاثر بالقدرة على مقتضى العلم وعلى حكم الارادة فهو الفاعل المختار ليس من أفعاله ولامن تصرفه فى خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الوجودي بدون شعور ولا ارادة تعالى عن ذلك علواً كبيرا .

(١) أي التي هي فى اللسان عبارة عن فعل القارئ الذى كان ابتداؤه بعد ان كان تاركا له وهذا التفصيل مشهور عن الاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته ويسمي الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم (٢) أى فقالوا بقدم الحروف والاصوات من القارئين ولما

وقد فرق الامام احمد رحمه الله بينهما فحكى البيهقي والقاضى وغيرهما عنه انه قال : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى او غير مخلوق فقدرى . قال القاضى : وهو يدل على امامته فى هذا العلم لان الجهمى قائل بخلق القرآن والقدرى بخلق العبد أفعاله وقال البيهقى بل اشار الى السكوت عن هذه المسئلة

كان هذا المذهب مفترى على الحنابلة رضى الله عنهم كما سنبينه أراد أن يبرىء الامام احمد عن ذهابه الى ذلك فآثر عنه هذه الجملة وما قاله البيهقى فى المراد من هذه الجملة هو الظاهر كأن الامام رضى الله عنه رأي من الورع أن لا يتفوه بمالم يتفوه به السلف اذ لم يقولوا مخلوق ولا غير مخلوق وانما حدث هذا الكلام لما ثار علم الكلام وغلب قول مخلوق على الجهمى وغير مخلوق على القدرى لانه يقول بأن فعل العبد غير مخلوق لله فما أحب موافقة الفريقين بل رأى السكوت اصون ثم رأيت مايؤيده فى عقيدة الواسطى الشافعي ابن شيخ الحرمين قال ما مثاله: فكلام الله كما يليق به وصوته كما يليق به ولا ننفى الحرف والصوت عن كلامه سبحانه لافتقارهما منا الى الجوارح واللهوات فانهما فى جناب الحق لا يفتقران الى ذلك «قال» وهذا ينشرح له الصدر ويستريح الانسان به من التعسف والتكلف بقوله هذا عبارة عن ذلك «ثم قال» فان قيل هذا الذى يقرأه القارئ هو عين قراءة الله وعين تكلمه هو قلنا لا بل القارئ يؤدي كلام الله والكلام انما ينسب الي من قاله مبتدئاً لا الي من قاله

مؤديا سامعاً ولفظ القارئ في غير القرآن مخلوق وفي القرآن لا يتميز اللفظ المؤدى عن الكلام المؤدي عنه ولهذا منع السلف عن قول : لفظي بالقرآن مخلوق لانه لا تميز كما منعوا عن قول : لفظي بالقرآن غير مخلوق فان لفظ العبد في غير التلاوة مخلوق وفي التلاوة مسكوت عنه كيلا يؤدي الكلام في ذلك الي القول بخلق القرآن . وما أمر السلف بالسكوت عنه يجب السكوت عنه اه كلامه . وقال ابن حزم في الملل فان سأل سائل عن اللفظ بالقرآن قلنا له سؤالك هذا يقتضي ان اللفظ المسموع هو غير القرآن وهذا باطل بل اللفظ المسموع هو القرآن نفسه وهو كلام لله عز وجل نفسه كما قال تعالى . حتي يسمع كلام لله . وكلام الله تعالي غير مخلوق واما من أفرد السؤال عن الصوت وحروف الهجاء والحبر فكل ذلك مخلوق بلا شك اه وقال تقي الدين : المأثور عن أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث السلف انه تعالي لم يزل متكلما اذا شاء . بكلام يقوم به وهو متكلم بصوت يسمع وان نوع الكلام قديم وان لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً وبعبارة اخرى انه تعالي لم يزل متصفاً بالكلام يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئا فكلامه حادث الآحاد قديم النوع . فان قيل يلزم قيام الحوادث بالرب قلنا هذا الذي دلّ عليه الشرع والعقل ومن لم يقل ان الباري يتكلم ويريد ويحب فقد ناقض كتاب الله (ثم قال) ولفظ الحوادث مجمل فقد يراد به الاعراض والنقائص والله منزه عن ذلك ولكن يقوم به ما شاء ويقدر عليه من كلامه وافعاله ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة الى آخر ما أطال

به في منهاج السنة واجاب فارجع اليه ، وقال الدواني في شرح العضدية اجمعت الانبياء على تكلمه تعالى - ونقل ذلك عنهم متواترا ودعوى ان معنى الكلام ايجاده اياه في الغير كما يقوله المعتزلة مخالفة للنصوص لان الآيات ناطقة باسناد القول والامر والنهي والكلام اليه تعالي والاسناد يقتضي القيام والاتصاف ولاضرورة في صرفها عن الظواهر أي ارادة خلق الكلام ثم رأى المعتزلة ان الكلام هو اللفظ وهو حادث ويمتنع قيام الحوادث بذاته تعالي واجاب الحنابلة وموافقوهم بمنع حدوثه — لايعني ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمــة فانه لايقول به عاقل — بل بمعنى أن ترتبها غير الترتب الزماني المستلزم للتعاقب فهو ترتب في ذاته تعالى سوي هذا الترتيب الزماني فيكون مذهبهم قدم الكلمات القائمــة بذاته تعالى من غير ترتب زماني يستلزم الحدوث بل هو ترتب آخر والعقل قاصر على ادراكه كالترتب الذي له في ذهن الحافظ ، وهذ ما اختاره العضد أعني ان القائم بذاته تعالي كلمات مرتبة غير هذا الترتيب الزماني كما يستفاد من السيالكوتي على الدواني والقائلون بهذا باينوا الكرامية فانهم ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى ومنعوا ان كل ماهو صفة له فهو قديم ومن أدلتهم ان كلام الله تعالى لو كان ازلياً لزم الكذب في أخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل «انا أرسلنا نوحا» وقال موسى » وعصى فرعون » الى غير ذلك . وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال

عليه تعالى واجاب الاولون بأن كلامه تعالى فى الازل لايتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات قال القوشجي فى شرح التجريد — بعد ايراده ذلك — وتحقيق هذا مع القول بأن الازلي مدلول اللفظ عسير جداً وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم اه بلفظه وما أحسن ما قاله المقبلي فى العلم الشامخ بعد ان أورد غرائب ما للفرق فى هذه المسألة ما مثاله : الذى يقول أصف القرآن بما وصفه الله ولا أتعداه نفياً ولا اثباتاً وانه كلام الله حقيقة ولا اكيفه واسكت عن ذلك اتباعاً للنبي صلى الله عليه وسلم وأقول لا يخالف هذا خلاف السنة من دون أن احدث بدعة فى مقابلة بدعته فهذا هو الحق اه

(تنبيه) وقع هنا ذكر الحشوية والجهمية والقدرية ، (فاما القدرية فهم المعتزلة قال الشهرستانى وقد اتفقوا على ان كلامه تعالى محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت وعلى انكار اضافة الخير والشر الى القدر وقد ابتدأت بدعتهم فى زمان الحسن البصرى وذلك انه اعتزل واصل بن عطاء الغزال واصحابه مجلس الحسن وانفرد عنه بمسائل فسموا معتزلة ، (واما الجهميه) فهم اتباع جهم بن صفوان كان نبغ فى أيام نصر بن سيار واظهر بدعته بترمذ وقتله سالم بن احوز المازنى فى آخر ملك بنى أمية وقد وافق المعتزلة فى كثير من المسائل مثل نفى الرؤية وخلق الكلام وغيرها. (واما الحشوية) بسكون الشين

فيهم فرقة لاتقيم للنظر ميزانا ، ولاترى للعقل الصحيح برهانا ، مقلدة، جامدة، نسبت الى الحشو يعني العامة يقال فلان من حشو الناس أي عامتهم — أو الى الحشو وهو الكلام الذي لافائدة فيه لوجود الحشو في كلامهم وليس هذا اللقب علما على فرقة معينة يجمعها قاعدة ما بل لكل فرقة من الفرق حشوية فللمحدثين حشوية وللفلاسفة وللفقهاء وللمتكلمين وللاصوليين حشوية كما يعرف من يسبر مباحث كل منهم نظير ما حقق في السوفسطائية من أنهم الغالطون لاقوم لهم نحلة ينشعبون الى لا ادرية وعنادية وعندية كما وهم ولذا قال المحقق الطوسي : كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه . وكذا يقال في الحشوية والحشوي ويصدق فيهم ما قاله الامام بن حزم في نحوهم من انهم فئة عنيت من الشريعة بأحد ثلاثة أشياء اما بألفاظ ينقلون ظاهرها ولايعرفون معانيها ولايهتمون بفهمها — واما بمسائل من الاحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها وانما حسبهم منها ما اقاموا به جاههم وحالهم — واما بخرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب وساقط لم يهتموا قط بمعرفة صحيح منها من سقيم ولا مرسل من مسند ولا مانقل عن النبي صلوات الله عليه مما نقل عن كعب الاحبار أو وهب بن منبه انتهى ومثله قول بعض المحققين : الحشوى كل من ليس من اهل التحقيق ولا تهيأ للهجوم على الحقائق وقد تدرب في كلام الناس وعرف اوائل الابحاث وحفظ كثيراً من غثاء ماحصلوه ولكن ارواح البحث بينه وبينها حائل وقد يكون ذلك لقصور الهمة والاكتفاء بمحيطه . والحشوية هم الاكثرون عدداً . الاقلون في الحقائق

حظاً ومدداً لم يحظوا بخصيصة الخاصة ولا ادركوا سلامة العامة اهـ وقد وعدنا قبل ان نبين ان ما آثره المصنف عن الحشوية قد نسب الى الحنابلة افتراء عليهم فنقول : قال الامام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله في المناظرة في عقيدته الواسطية بمجلس والي الشام الافرم : ثم طلب المنازع الكلام في مسئلة الحرف والصوت فقلت هذا الذي يحكي عن احمد واصحابه ان صوت القارئين ومداد المصاحف قديم ازلي كذب مفترى لم يقل ذلك احمد ولا احد من علماء المسلمين واخرجت كراساً وفيه ما ذكره ابو بكر الخلال في كتاب السنة عن الامام احمد وما جمعه صاحبه ابو بكر المروزي من كلام احمد وكلام أئمة زمانه في ان من قال : لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع قلت فكيف بمن يقول لفظي ازلي فكيف بمن يقول صوتي قديم .. فقال المنازع انه انتسب الى احمد أناس من الحشوية والمشبهة ونحو هذا الكلام فقلت المشبهة والمجسمة في غير اصحاب الامام احمد أكثر منهم فيهم فهؤلاء اصناف الاكراد كلهم شافعية وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في صنف آخر واهل جيلان فيهم شافعية وحنبلية واما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم والكرامية المجسمة كلهم حنفية . وقلت له من في اصحابنا حشوي بالمعنى الذي تريده الأثرم ، ابو داود ، المروزي ، الخلال ، ابو بكر بن عبد العزيز ، ابو الحسن التميمي ، ابن حامد ، القاضي ابو يعلى ، ابو الخطاب ، ابن عقيل .. أكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاهبهم تبطل الشريعة وتندرس معالم الدين كما نقل هو وغيره عنهم انهم يقولون القرآن

القديم هو اصوات القارئين ومداد الكاتبين وان الصوت والمداد قديم ازلى . من قال هذا . وفى أي كتاب وجد منهم ولما جاءت مسئلة القرآن وانه كلام الله غير مخلوق ، منه بدا واليه يعود نازع بعضهم فى كونه منه بدأ واليه يعود وطلبوا تفسير ذلك فقلت اما هذا القول فهو المأثور والثابت عن السلف مثل مانقله عمرو بن دينار قال أدركت الناس منذ سبعين سنة يقولون الله الخالق وما سواه مخلوق الا القرآن فانه كلام الله غير مخلوق منه بدا واليه يعود . ومعنى (منه بدا) أي هو المتكلم به وهو الذى أنزله من لدنه ليس هو كما تقوله الجهمية انه خلق فى الهواء أو غيره وبدا من غيره . (وأما اليه) يعود . فانه يسرى به فى آخر الزمان من المصاحف والصدور فلا يبقى فى الصدور منه كلمة ولا فى المصاحف منه حرف ووافق على ذلك غالب الحاضرين فقلت هكذا قال النبى صلى الله عليه وسلم « ما تقرب العباد الى الله بمثل ما خرج منه » يعنى القرآن وقال خباب بن الارت : ياهنتاه تقرب الى الله بما استطعت فلن يتقرب الى الله بشيء أحب اليه مما خرج منه (ثم قال تقى الدين) وقلت وان الله تكلم به حقيقة وان هذا القرآن الذى انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره ولا يجوز اطلاق القول بانه حكاية عن كلام الله أو عبارة بل اذا قرأ النـاس القرآن أو كتبوه فى المصاحف لم يخرج بذلك عن ان يكون كلام الله فان الكلام انما يضاف حقيقة الى من قاله مبتدئا لا الى من قاله مبلغاً مؤديا . دل على ذلك أن المجاز يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه وان أقوال المتقدمين المأثورة عنهم

قال الاشعرى : والكلام القديم يجوز ان يسمع بحاسة الاذن (١) وقال القاضي : غير مسموع (٢) ولكن يجوز ان يسمع الله كلامه على خلاف العادة (٣) وقال ابن فورك المسموع عند القراءة شيأن صورة القارى وكلام الله (٤) وعند هؤلاء ان موسى عليه السلام سمع الكلام القديم ، وقال عبد الله بن سعيد والاستاذ لا يسمع اصلا (٥) واختاره الماتريدى فالمسموع

وشعر الشعراء المضاف اليهم هو كلامهم حقيقة (ثم قال تقى الدين) ولما ذكرت ان الكلام انما يضاف حقيقة الى من قاله مبتدئا لا الى من قاله مبلغاً . استحسنوا هذا الكلام وعظموه اه قال الحافظ الذهبى بعد سياقه ذلك : ثم وقع الاتفاق على ان هذا معتقد سلفى جيد اه كلامهما بالحرف ولتقى الدين فى هذه المسئلة مقالات لو جمعت لبلغت مجلدات وقد آثر العضد صاحب المواقف فى هذه المسئلة ما ذكره تقى الدين كما تراه فى مواقفه وغيرها والدوانى فى تأييد ذلك والجواب عما ورد عليه ما أسلفناه عنه وهذه المسئلة مما تنوعت فيها المذاهب ، واتسعت لاجلها المشارب ، ويكفى ان علم الكلام ما سمى به الا لما كبر من شأنها المجال ، وكثر القيل والقال ، فرحم الله الائمة ورضي عنهم (١) اى وان لم يكن مشتملا على حروف — عنده — خرقاً للعادة «ز» (٢) أى بها (٣) أى بغير حاسة الاذن خرقاً للعادة اه «ز» على رأيه (٤) فيه شبة من الحق وتقدم الالماع بشىء منه أول البحث (٥) أى لان الصوت والحرف شرط لحقيقة

عندهم انما هو القرآن بمعنى القراءة لا المقروء

والثانى الايمان بالملائكة وفي الصحيح انهم خلقوا من نور [٦] والنوع الانسانى افضل منهم (٧) خلافا للحليمى والقاضى والاستاذ وابى عبد الله الحاكم وابن حزم والامام الرازي . وتوقف الكيا الهراسي وغيره

والثالث الايمان بالكتب على اختلاف اعدادها وفي صحيح

السماع قالوا فالمسموع لموسى عليه السلام هو الدال على كلام الله تعالي لا نفس الكلام وما الطف ما قاله الطوسى في نقد المحصل في هذا البحث والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعاً (٦) الحديث في صحيح مسلم عن عائشة مرفوعا خلق الله الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم والملائكة — كما قال بعض الائمة — خلق روحانى عاقل قائم بنفسه يفيض العلم باذن الله على روح الانبياء بما هو موضوع الدين وهم من عالم الغيب فلا نبحث عن حقيقتهم . (٧) قال الطوسي : لقائل ان يقول تريد بالفضل كثرة العلم أو القربة الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به كمال العلم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان أردت به القربة فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم اه

ابن حبان [١] من حديث ابى ذر ان الكتب المنزلة مائة كتاب واربعة كتب . وان كتب الله تعالى متفاوتة فى الفضيلة . وان أفضلها القرآن [٢] وقال اسحق بن راهويه يجوز تفضيل بعض القرآن . وهو ظاهر كلام الشافعي [٣] ومنعه الاشعرى والقاضى

---

(١) تسمية ما عدا صحيح البخارى ومسلم بالصحاح كصحيح ابن حبان وابن خزيمة والحاكم اصطلاح لاولئك المستدركين والمستخرجين عليهما ذهبوا فيه الى ان الصحيح يشمل كل جيد الاسناد وحسنه ومقبوله فى الجملة الا ان ما خرجوه مع ذلك لا يلحق ما للشيخين اتفاقاً وقد قال النووي رحمه الله فى شرح مسلم : اذا كان الحديث الذى تركاه أو تركه أحدهما مع صحة اسناده فى الظاهر أصلا في بابه ولم يخرجا له نظيراً ولا ما يقوم مقامه فالظاهر من حالهما انهما اطلعا فيه على علة الخ ولا يخفى ان باب العقائد مرجعها الى القواطع من آية أو خبر متواتر قال الامام معين الدين النسفى فى التبصرة فى بحث الكلام : وما ورد مورد الآحاد لم يصح الاستدلال به فى الابواب الاعتقادية وان كان في حيز الممكنات لانه لا يوجب العلم » اى القطع فاحفظ هذه القاعدة تنفعك فى مواضع شتى (٢) كيف لا وقد انتهج بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة . منهجاً يمكن لاهل الزمن الذي انزل فيه ولمن يأتى بعدهم ان يقوموا عليه فترك الاستدلال على نبوة النبي صلي الله عليه وسلم بما عهد الاستدلال به على النبوات

السابقة وحصر الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه فى شأن من البلاغة يعجز البلغاء عن محاكاته فيه ولو في مثل أقصر سورة منه وتناول من مقام الالوهية ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا ان نعلم لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته ولكنه ادعى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة وخاطب العقل واستنهض الفكر وعرض نظام الاكوان وما فيها من الاحكام والاتقان على انظار العقول وطالبها بالامعان فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا اليه ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات . ووكل الامر في الثواب والعقاب الى مشيئة الله (هذا ما جاء في مقدمة رسالة التوحيد) (٣) أي لظواهر الاحاديث قال الغزالى فى جواهر القرآن : لعلك ان تقول قد أشرت الي تفضيل بعض آيات القرآن على بعض والكلام كلام الله فكيف يتفاوت بعضها بعضاً وكيف يكون بعضها أشرف من بعض . فاعلم ان نور البصيرة ان كان لا يرشدك الى الفرق بين آية الكرسي وبين آية المداينات وبين سورة الاخلاص وسورة تبت وترتاع على اعتقاد نفسك الخوارة المستغرقة بالتقليد فقلد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم فهو الذى انزل عليه القرآن وقال : « يس » قلب القرآن وفاتحة الكتاب أفضل سور القرآن وآية الكرسي سيدة آى القرآن وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن والاخبار الواردة في فضائل القرآن وتخصيص بعض السور والآيات بالفضل وكثرة الثواب فى تلاوتها لا تحصى اه وقال ابن الحصار : العجب ممن يذكر الاختلاف في ذلك مع النصوص الواردة بالتفضيل اه والتفضيل

وأبو حاتم ابن حبان ،[١] وهل هو معجز لذاته او للصرفة قولان ثانيهما قال به المعتزلة [٢]

يرجع إما الى عظم الاجر بحسب خشية النفس وتدبرها وتفكرها وأما الى ذات اللفظ وان ما يتضمنه مثـل آية الكرسى من الدلالات على الوحدانية والصفات العلية ليس موجوداً فى غيرها ومثله قول بعضهم فى الفاتحة انما كانت اعظم السور لكونها جمعت جميع مقاصد القرآن كما فى الاتقان ٠

(١) أى لئلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه ، ولذا قال ابن عبد البر : السكوت فى هذه المسئلة أفضل من الكلام فيها وأسلم اهـ أى من تكبيرها ووضع الالسنة فيها فليقتصر منها على ما ورد فيها من الاخبـار وليطلب سرها وحدها (٢) اشتهر هذا عن النظام قال ان اعجازه بالصرفة (بفتح فسكون) يعنى أنه تعالى صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم وكان مقدوراً لهم لكن عاقهم أمر خارجي ٠ ونوقش بلزوم سلب الاعجاز عن التنزيل وحينئذ فلا يبقى له فضيلة ذاتية على غيره وبانهم لو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لتحديهم بالاجتماع على معارضته اذ يكونون كالموتي وليس عجز الموتى مما يحتفل به ٠ وقرر الراغب الاصفهانى فى مقدمة تفسيره اعجاز القرآن من وجهين : نفسه وصرف الناس عن معارضته وعبارته فى فصل اعجاز القرآن : المعجزات التى أتى بها الانبياء عليهم السلام ضربان حسي وعقلي فالحسي مايدرك بالبصر كناقة صالح وطوفان

نوح ونار ابراهيم وعصا موسى عليهم السلام والعقلي ما يدرك بالبصيرة كالاخبار عن الغيب تعريضاً وتصريحاً والاتيان بحقائق العلوم التي حصلت عن غير تعلم . فاما الحسي فيشترك في ادراكه العامة والخاصة وهو أوقع عند طبقات العامة وآخذ بمجامع قلوبهم وأسرع لادراكهم الا أنه لا يكاد يفرق بين ما يكون معجزة في الحقيقة وبين ما يكون كهانة أو شعبذة أوسحراً أو سبباً اتفاقياً أو مواطأة أو احتيالا هندسياً أو تمويها وافتعالا الا ذو سعة في العلوم التي يعرف بها هذه الاشياء . وأما العقلي فيختص بادراكه كملة الخواص من ذوي العقول الراجحة والافهام الثاقبة والروية المتناهية الذين يغنيهم ادراك الحق وجعل تعالى أكثر معجزات بني اسرائيل حسياً لبلادتهم وقلة بصيرتهم واكثر معجزات هذه الامة عقلياً لذكائهم وكمال أفهامهم التي صاروا بها كالانبياء ولان هذه الشريعة لما كانت باقية على وجه الدهر غير معرضة للنسخ وكانت العقليات باقية غير متبدلة جعل أكبر معجزاتها مثلها باقية . وما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم من معجزاته الحسية كتسبيح الحصا في يده ومجيء الشجرة اليه فقد حواها وأحصاها أصحاب الحديث . وأما العقليات فمن تفكر فيما أورده عليه السلام من الحكم التي قصرت عن بعضها افهام الامم باوجز عبارة اطلع على أشياء عجيبة . ومما خصه الله به من المعجزات القرآن وهو آية حسية عقلية صامتة ناطقة باقية على الدهر ولذلك قال تعالى « وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين أولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلي عليهم » ودعاهم ليلا ونهاراً مع كونهم اولى

الرابع الايمان بالرسل وفى صحيح ابن حبان والحاكم من حديث ابى ذر قلت يارسول الله كم الانبياء قال مائة الف وعشرون الفا قلت يارسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وفى مسند الطيالسي والبزار : وخمسة عشر [١] والمشهور ان الرسالة أفضل من النبوة [٢] وقال ابن عبد السلام : النبوة افضل ، وفى تفضيل بعض الانبياء على بعض قولان [٣] والمختار وجوب عصمتهم

بسطة فى البيان الى المعارضة بسورة من مثله فما استطاعوا فجعل عجزهم علما للرسالة فلو قدروا ما قصروا وبذلوا أرواحهم فى اطفاء نوره وتوهين أمره . ومحال ان يقال عورض فلم ينقل فالنفوس مهتزة لنقل ما دق وجل (ثم بين وجه الاعجاز فى فصلين واختار ان الاعجاز بالصرفة وجود الكلام فى ذلك بما لا يستغنى عن مراجعته

(١) قدمنا عن النسفى ان مسائل الاعتقاد منوطة بالقواطع وليس منها الاحاد المخرجة للشيخين فاني بغيرها كما بسطه المصنف أول الرسالة فتذكر ويكفى في الاعتقاد بهم عليهم السلام الايمان بما قص علينا منهم تفصيلا ومالم يقصص اجمالا (٢) أى لانها ثمر هداية الامم والنبوة قاصرة على النبي كالعلم والعبادة اه (ز) (٣) الظاهر أن المانع لاحظ تفضيلا يؤدي الى نقص المفضل عليه كما حملوا عليه حديث « لاتفضلونى على يونس

(٤)ولو من الصغائر عمدا وسهوا وفاقا للاستاذ وزاد انه يمتنع النسيان أيضا (٥) وما ورد من الآيات الموهمة (٦) مؤول كما قال الجنيد رضي الله عنه : حسنات الابرار سيأت المقربين

ابن متى » والا فأفضلية بعضهم على بعض بالخلة والاصطفاء أو التكليم أو التأييد أو عموم الارسال مما نطق به التنزيل الكريم فى غير ما آية

(٤) مقابله ماذهب اليه الكرامية والباقلاني من العصمة عن الكذب فى التبليغ فقط وجواز ما عداه مطلقاً وقد رد عليهم في المطولات قال ابن حزم : ذهب جمهور أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعة الي أنه لايجوز البتة أن يقع من نبي اصلا معصية بعمد لاصغيرة ولا كبيرة (ثم قال) وهذا القول هو الذى ندين الله به ولايحل لاحد أن يدين بسواه (ثم قال) ونقول انه يقع من الانبياء السهو عن غير قصد ويقع منهم قصد الشيء يريدون به وجهه تعالي والتقرب اليه فيوافق خلاف مراده الا أنه سبحانه لايقرهم على شيء من هذين الوجهين اصلا بل ينبههم على ذلك أثر وقوعه منهم كما فعل صلي الله عليه وسلم فى سلامه من اثنتين وقيامه من اثنتين وربما عاتبهم كما فعل فى قصة ابن ام مكتوم . ثم بين رحمه الله غلط من فهم من ظواهر الايات خلاف مذهب الجمهور المذكور بالبراهين الواضحة الضرورية (٥) قال «ز» والجمهور على جواز النسيان لظاهر الايات والاخبار الواردة فى ذلك وتأويلها بالترك بعيد اهـ (٦) أى لوقوع العصيان مأول وقد بسط تأويلها فى المطولات

الخامس الايمان باليوم الاخر وأوله حين قيام الموتى (١) ومابين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ ، ويجب الايمان بتولى الملائكة قبض الارواح (٢) وان الميت يعاد اليه روحه ويسأل عن الايمان وانه يعذب في قبره أو ينعم ، وهل علوق الروح بشجر الجنة خاص بالشهداء أم بجميع المؤمنين قولان الذى نرجوه الثانى وقد استظهرت عليه بحديث صحيح ، وان الله

الكلامية ومنها الملل والنحل لابن حزم

(١) الاولية اضافية بالنسبة الى الحشر فان قيام الموتى يسبقه من تقليب نظام الكون حتى تبعثر القبور عدة من اشراط الساعة كما فصل فى سورتى التكوير والانفطار قال بعض المحققين: الايمان باليوم الآخر يعلم الانسان ان له حياة فى عالم غيبى أعلى من هذا العالم فلا يرضى لنفسه ان يكون سعيه وعمله لاجل خدمة هذا الجسد خاصة لان ذلك يجعله لا يبالى الا بالامور البهيمية ومن انكر اليوم الاخر يكون أكبر همه لذات الدنيا وشهواتها وحظوظها وذلك أصل لشقاء الدنيا قبل شقاء الاخرة اهـ (٢) لآية (توفته رسلنا) وآية « قل يتوفاكم ملك الموت » وأما قوله تعالى « الله يتوفى الانفس حين موتها » فهو اسناد الى الآمر به والذى تقدم اسناد الى المباشر له وقد عرف من اللغة نسبة الفعل تارة الى السبب الاول وطورا الى السبب الاخير وقد عقد الراغب الاصفهانى فصلا لذلك فى مقدمة تفسيره . (واعلم ان كيفية هذا التوفى والقبض وحقيقته

من الامور الغيبية التي لا يعلم كنهها وكذا ما صح من سؤال القبر وما يتبعه فان امور البرزخ والاخرة من النشأة التى لا نعلمها قال تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون » وبهذا يجاب عما أورده ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة المنكرين لعذاب القبر من ان المصلوب قد يبقى مصلوباً الى ان تذهب أجزاؤه ولا يشاهد فيه احياء ولا مسائلة وكذا من أكله السباع وتفرقت أجزاؤه فى بطونها أو من أحرق فصار رماداً فانه يعلم عدم احيائه ومسائلته ضرورة فان امور الاخرة يوقف فيها على حد ما ورد ولا يسمح للفكر ان يشمره الى ما لا يصل اليه منها لان الايمان بالغيب أحد شعب الايمان الاولى . (قال القوشجي) وتكلف القاضي واتباعه الى الجواب في صورة المصلوب بأنه لا بعد فى أحيائه مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة فانه حى مع انا لا نشاهد حياته وكما فى رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم وأما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبنى الى اشتراط البنية فى الحياة وهو ممنوع عندنا فلا بعد حينئذ فى ان تعاد الحياة الي الاجزاء المتفرقة أو بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعالى اه وانما قلنا أكثر المتأخرين من المعتزلة لان غيرهم وافق أهل السنة قال الطوسى فى التجريد : وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وتمة البحث فى شرحه •

(١) عبارة التجريد : وسائر السمعيات من الميزان والصراط.

والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها قال شارحه القوشجي وذهب اكثر المفسرين الى أنه ميزان له كفتان ولسان عمـلا بالحقيقة لامكانها وقد ورد تفسيره بذلك في أثر وانكره بعض المعتزلة ذهاباً الى أن الاعمال اعراض لايمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء . وكذلك الصراط ورد في الاثر انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون أدق من الشعر وأحد من السيف وحمل بعضهم الورود في آية « وان منكم إلا واردها » على المرور عليه وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعماً منهم انه لايمكن الخطور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولاعذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قطعاً قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى « سيهديهم ربهم ويصلح بالهم » وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم » وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات وقال الامام الشيرازي في الحكمة المتعالية : من تأمل قليلا في معنى الميزان وجرد حقيقة معناه عن الزوائد وعن الخصوصيات نعلم أن حقيقته ليس يجب أن تكون البتة مما له شكل مخصوص أو صورة جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء أعم من أن يكون جسمانياً أو غيره فكما أن القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت ،والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية

وبأن الجنة والنار مخلوقتان الان (٢) وان الله ترى فى الاخرة وأما فى الدنيا فللاشعري قولان

والسادس الايمان بالقدر (٣) والحوادث كلها بقضاء الله وقدره خلافا للمعتزلة فى المعاصى ، ومن انكر القدر فقد انكر

يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والعروض ميزان الشعر والحس ميزان بعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة فميزان الاخرة ماتعرف به حقائق الاشياء اه ملخصا وأصله من كلام الغزالي فى المضنون الكبير (٢) لظواهر كثير من السمع كآية «اعدت للمتقين» وآية « عندها جنة المأوى » وآثار كثيرة وخالف فى ذلك أبو هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المعتزلة انظر مطولات الكلام (٣) قال السيد في شرح المواقف : قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لايزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولايسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى فقول المصنف فى المعاصى الاولى حذفه وكأنه سرى له من قولهم هذا فى الارادة فانهم نفوا ارادته لها وهي مسئلة اخرى اه قال تقي الدين ابن تيمية فى العقيدة الواسطية : يطلق القدر على درجتين

الاولى الايمان بان الله علم باعمال الخلق واحوالهم من الطاعة والمعصية والرزق والاجل بعلمه القديم وكتب فى اللوح المحفوظ مقادير الخلق وهذا القدر كان ينكره غلاة القدرية قديماً ومنكره اليوم قليل . الثانية هو مشيئة الله تعالى وقدرته النافذة وهو الايمان بأن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وما من حركة وسكون الا بمشيئة الله ولايكون فى ملكه الا ما يريده ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته ونهاهم عن معصيته والله خالق أفعالهم وخالق قدرتهم وارادتهم وهذه الدرجة من القدر يكذب بها عامة القدرية اهـ وقال فى كتاب الفرقان : ثم فى آخر عصر الصحابة حدثت القدرية وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الايمان بقدر الله والايمان بامره ونهيه ووعده ووعيده وظنوا انه اذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الامر من يطيع ومن يعصى لانهم ظنوا أن من علم ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم ان المأمور يعصيه ولايطيعه وظنوا أيضاً انه اذا علم انهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يعلم انه يفسد فلما بلغ قولهم بانكار القدر السابق للصحابة أنكروا انكاراً عظيما وتبرؤا منهم حتى قال عبد الله بن عمر : اخبر اولئك اني برىء منهم وأنهم مني برآء : وذكر عن أبيه حديث جبريل . وهذا أول حديث فى صحيح مسلم وقد أخرجه البخارى ومسلم من طريق أبي هريرة مختصرا ثم كثر الخوض فى القدر وكان اكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه فى المدينة فصار مقتصدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم وصار نزاع الناس فى الارادة وخلق افعال العباد فصاروا فى ذلك

القدرة ، ومن ثم قال الامام احمد القدر القدرة (١) وقول الشافعي : القدرية اذا سلموا العلم خصموا ، اراد علم الله بمآل العباد ولا ينكره احد

حزبين ٠ النفاة يقولون لا ارادة الا بمعنى المشيئة وهو لم يرد الاما أمر به ولم يخلق شيئاً من أفعال العباد . وقابلهم الخائضون في القدر من الجبرة مثل جهم بن صفوان وأمثاله فقالوا ليست الارادة الا بمعنى المشيئة والامر والنهي لا يستلزم ارادة الخ (١) أى فيرجع الى صفة الذات وهذا أعني اطلاق القدر على قدرته تعالى وارادته — انما هو باعتبار المبدئية له واما باعتبار حقيقته الذاتية فهو وضع الاشياء بمقادير محددة معينة واوضاع معلومة وأحوال متناسقة كما قال تعالى : « انا كل شيء خلقناه بقدر » أي مقدراً محكماً مرتباً على حسب ما اقتضته الحكمة ٠ قال الراغب يطلق القدر بمعنى جعل الله الاشياء على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة . وقد يطلق القدر على الاسباب التي أوجدها تعالى ومنه قولهم : تجذبك أقدارك ٠ قال بعض المتكلمين : ينفذ القدر ويحصل النظام القدري اما بواسطة الارواح القائمة بالاوامر الآلهية أو بواسطة النفس أو الطبيعة بأسرها أو بواسطة حركات الاجرام السماوية أو بقوة الملائكة أو بتسويل الشياطين المختلفة أو ببعض هذه الاشياء أو بكلها ٠ فالقدر موجود في الاسباب المخلوقة التي تصدر عنها مسبباتها ومرجع الكل اليه تعالى لأن كل ما يوجد هو خاضع للقدرة الالهية باعتبار سابق تقديرها ، قال ابن المرتضى اليماني قدس سره في

(الثانى الاسلام) وهو الانقياد والتسليم بالاعمال الصالحة وأركانه خمسة كما فى الحديث

ايثار الحق علي الخلق : لم يقل أحد ان معنى القضاء والقدر هو الجبر وسلب الاختيار وكيف يكون كذلك وقد ثبت تعلق القضاء والقدر بأفعال الله تعالى كما قال : « كان علي ربك حتما مقضيا » وهو سبحانه مختار بغير شك ولا خلاف . وأكثر الاخبار وأقوال السلف تدل على أن القضاء يرجع الي كتابة ماسبق في علم الله تعالى وتيسر كل لما خلق له اهـ وايضاحه كما فى رسالة التوحيد : ان هبة الوجود للانسان لاشىء فيها من القهر على العمل . ثم علم الواجب محيط بما يقع من الانسان بارادته وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا وهو خير يثاب عليه . وان عملا آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والاعمال فى جميع الاحوال حاصلة عن الكسب والاختيار فلا شىء فى العلم بسالب للتخيير فى الكسب وكون مافى العلم يقع لامحالة انما جاء من حيث هو الواقع والواقع لايتبدل . واما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ماقام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لاتكاد تصل العقول اليه اهـ ومصداقه مقاله الطوسي فى رسالة العلم فى بيان الجبر والاختيار : لاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى السبب الاول ويعلم انه ليس بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل

هو قدرته وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة والحق ماقاله بعضهم : لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين أمرين انتهى نقله الشيرازى فى الاسفار الاربعة وقال المقبلي فى العلم الشامخ : قول من قال فى مسئلة خلق أفعال العباد انها بتأثير قدرة العبد باقدار الله تعالى واعانته لا بالاستقلال يقال له دع عنا المقدمات البعيدة فانها بخلق الله اتفاقا وادخالها فى محل النزاع لغط لايصلح للمتحلي بطلب الحق بقى الكلام فى احداث الحركة مثلا أى اخراجها من العدم الى الوجود فهي من الله بواسطة مقدماتها لانخالفك فى ذلك ولكن اخراجها نفسها هل بمجرد خلق الله أم بايجاد العبد بما مكنه الله أم اشتركا والاخراج شيء واحد بأى عبارة عبرت عنه فدعنا من قولك : خلق ، كسب انما نطالبك فى المعنى المتعين المتحد وههنا ينفصل الشجار لمريده . وقال الامام البطليوسى فى كتابه الانصاف فى هذه المسئلة بعد ان حكي مذهب الجبرية والقدرية : ولما تأملت طائفة ثالثة — يعنى أهل السنة — مقالتى الفرقتين معاً لم يرتضوا بواحدة منهما معتقداً لانفسهم ورأوا ان الحق انما هو في واسطة تنظم الطرفين ، وتسلم من شناعة المذهبين ، واعتبروا القرآن والحديث ببصائر أصح من بصائر الفريقين . فوجدوا آيات وأحاديث تجمع شتيت المقالتين ، وتخبر بغلط الفريقين ، كقوله تعالى : « ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا » وقوله فى سورة يوسف عليه السلام : « ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه » وقوله : « وما تشاؤن إلا أن يشاء الله » فأثبت للعبد مشيئة لاتتم الا بمشيئة

ربه تعالى ووجدوا الامة مجمعة على قولهم : لاحول ولاقوة الابالله وفى
هذا اثبات حول وقوة للعبد لايتهان الا بمعونة الله اياه ووجدوا الامة
مجمعة على الرغبة الى الله فى العصمة والاستعاذة به من الخذلان وقولهم :
اللهم لاتكلنا الى أنفسنا فنعجز ولا الى الناس فنضيع ورأوا الله تعالى
قد أثبت لنفسه في محكم وحيه علم غيب وعلم شهادة بقوله : « عالم الغيب
والشهادة » فعلمه الغيب علمه بالاشياء قبل كونها وعلمه الشهادة علمه
بالاشياء وقت كونها واعتبروا أحوال الانسان التي وقع فيها التكليف
وأحواله التي لم يقع فيها تكليف فوجدوا الله تعالى لم يأمره بأن لايبصر
ولا يسمع ولا يأكل ولايشرب على الاطلاق انما أمره بان يستعمل الآلة
التى يسمع بها ويبصر بها ويأكل فى بعض الاشياء ولايستعملها فى بعض
فوجب أن يكون بين الامرين فرق ولافرق ههنا الا انه ممكن من أحد
الامرين وجعلت له استطاعة عليه ولم يكن من الآخر وكذلك رأوا
حركة يد المفلوج تخالف حركة يد الصحيح فثبت ان بينهما فرقا
ولافرق الاوجود الاستطاعة على وجه لايقتضي ما توهمته القدرية من
التفويض فلما وجدوا جميع هذا الذي ذكرناه جمعوا الايات والاحاديث
وبنوا بعضها على بعض فانتج لهم من مجموعها مقالة ثالثة سليمة من شناعة
المقالتين منتظمة لكل واحد من الطرفين ارتفعت عن تقصير الجبرية
وانحطت عن غلو القدرية فوافقت قوله صلى الله عليه وسلم : دين الله
بين الغالي والمقصر بنوا تفريعها على أصل جل الغرض منه ان الله تعالى
علم الغيب سبق بكل ماهو كائن قبل كونه ثم خلق الانسان فجعل له عقلا
يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه ثم طوى علمه السابق عن خلقه

وأمرهم ونهاهم وأوجب عليهم الحجة من جهة الامر والنهى الواقعين عليهم لا من جهة علمه السابق فيهم فهم يتصرفون بين مطيع وعاص وكلهم لايعدوا علم الله السابق فيه ، فمن علم الله تعالى منه انه يختار الطاعة فلا يجوز أن يختار المعصية ومن علم أنه يختار المعصية فلا يجوز أن يختار الطاعة ولو جاز ذلك لم يكن علم الله تعالى موصوفاً بالكمال ولكان كعلم المخلوقين الذى يمكن أن يقع كما علم ويمكن أن يقع بخلاف ماعلم وليس فى علم الله الامور قبل وقوعها اجبار على ماتوهمه المجبرون ولايتم لاحد استطاعة على مايهم به من الامور إلا بأن يعينه الله عليه أو يكله الى حوله ويسلمه اليه فان عصمه مايهم به من المعاصى كان فضلا وان وكله الى نفسه كان عدلا فاذا اعتبرت حال العبد من جهة الاضافة الى علم الله السابق فيه الذى لايعدوه وجد فى صورة المجبر واذا اعتبرت حاله من جهة الاضافة الى الاستطاعة المخلوقة له والامر والنهى الواقعين عليه وجد في صورة المفوض اليه ، وليس هناك اجبار مطلق ولاتفويض مطلق انما هو أمر بين أمرين يدق عن أفكار المعتبرين ، ويحير أذهان المتأملين ، وهذا هو معنى ما أشار اليه حذاق أهل السنة رحمهم الله من قولهم ان العبد لامطلق ولاموثق فما ورد من الايات والاحاديث التي ظاهرها الاجبار فهو مصروف الى أحد ثلاثة أشياء اما الى العلم السابق الذى لامخرج للعبد منه ولايمكنه أن يختار غيره وأما الى فعل فعله الله تعالى به على جهة العقاب كقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » واما الى الاخبار عن قدرته تعالى على مايشاء كقوله تعالى : « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» وما ورد من الايات والاحاديث ظاهره التفويض

(الثالث الاحسان) وقد فسره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراقبة والاخلاص فقال «ان تعبد الله كانك تراه» فان الايمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص شامل للثلاثة، هذا جملة مايجب اعتقاده في اصول الدين، والباقي زائد من كتب الفلاسفة وغيرها وكان الائمة يعيبون على اهل الكلام كثرة خوضهم فيه لاسيما في صفات الله تعالى إجلالا له سبحانه، وآخر قولهم عليكم بدين العجائز (١)

فهو مصروف الى الامر والنهي الواقعين عليه ورأى المشيخة وجلة العلماء الوقف عن الكلام في ذلك والخوض فيه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القضاء فامسكوا . فكان هذا المذهب أحسن المذاهب لمن آثر الخلاص والسلامة وهذه جملة قليلة تفصيلها كثير وهو باب ضيق المجال جداً والخائض تسبق اليه الظنة بغير مايعتقده فلذلك تحامى الكلام فيه بأكثر مما نبهنا عليه اهـ

(١) روى الحافظ الذهبي في كتاب العلو عن امام الحرمين انه قال: يا أصحابنا لاتشتغلوا بالكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ بي الى ما بلغ ما اشتغلت به . وعنه انه قال في مرض موته: اشهدوا علي اني قد رجعت عن كل مقالة قلتها اخالف فيها ما قال السلف الصالح واني أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور . قال الذهبي : هذا معنى قول بعض الائمة «عليكم بدين العجائز» يعني انهن مؤمنات بالله على فطرة الاسلام لم

يدرين ما علم الكلام (ثم قال) وقد كان شيخنا العلامة أبو الفتح القشيري رحمه الله يقول :

تجاوزت حد الاكثرين الى العلا وسافرت واستبقيتهم فى المفاوز
وخضت بحاراً ليس يدرك قعرها وسيرت نفسي فى قسيم المفاوز
ولجبت فى الافكار ثم تراجع اختياري الى استحسان دين العجائز

وقد وهم العضد فى المواقف فى جعله (عليكم بدين العجائز) من قول النبي صلي الله عليه وسلم قال القاري فى موضوعاته : عليكم بدين العجائز قال السخاوي لا أصل له بهذا اللفظ وورد بمعناه أحاديث لاتخلو عن ضعف وقال الزركشي رواه الديلمي عن ابن عمر بلفظ : اذا كان آخر الزمان واختلفت الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء : وسنده واه بل قال الصغاني موضوع اه وقال السيد الشريف فى شرح المواقف لم يوجد فى كتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال : ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز اه وفهم من هذا الاثر البعض ان دينهن التقليد المحض فرد العضد والسيد بأن المراد بهذا الاثر التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهي عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد اه يدلك عليه احتجاج العجوز المذكورة بالاية الكريمة ولا حجة للمقلد فافهم

قال ابن تيمية فى كتاب الفرقان : السلف لم يذموا جنس الكلام فان كل آدمي يتكلم ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذى أمر الله

به رسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله بل ولا ذموا كلاماً هو حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل مثل متكلمة الجهمية ونحوهم اهـ ولذا قال السيد المؤيد بالله فيما نقله عنه في ايثار الحق ان الاولى ترك الخوض فيما لاتمس الحاجة الى معرفته من علم الكلام (وفيه أيضاً) ينبغي من كل مكلف أن يطرح العصبية ، ويصحح النية ، ويستعمل النظر بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ولايقدم عليها ماقدنه فانه اذا نظر كذلك في كل أمرين متضادين فيما يحتاج اليه يجد ترجيح الحق منهما على الباطل بيناً لايدفع ، مكشوفا لايتقنع ، فان الفطرة التي خلق الله لك تدرك القوي من الضعيف في تلك المباحث وان كثرت الا مادق وغمض جداً كما أن عينك المبصرة تدرك جميع المبصرات وان كثرت فما دق على فطرتك في العلوم تركته لا سيما مع دقة الشبه المعارضة له ولم تتكلف فيه مالم تعلم مثل ما اذا دق على بصرك من المرئيات تركته كبعض الاهلة في أوائل الشهور سيما مع القتر والغيم (وفيه أيضاً) عن السيد المؤيد بالله : قد ألهم الله تعالى وله الحمد والشكر والثناء الى أسهل طريق وأخصره في علمي الي اليقين والنجاة ونصرة طريق الصحابة والسلف التي علم تقريرهم عليها بالضرورة من الدين وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها فان الله تعالى قد نص على أن دين الاسلام هو الفطرة بقوله: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم»

(قال جامع هذه التعليقات جمال الدين القاسمي)

هذا آخر ماقصدنا تعليقه . وتوخينا تحقيقه . فلله الحمد على جزيل الانعام . ونسأله العافية وحسن الختام . وكان جمع هذه التعليقات كلها مختلسا من فراغي من مرتباتي الليلية والنهارية في نحو من اربعة اشهر آخرها منتصف ربيع الاول عام (١٣٢٥) بدمشق الشام . عمر الله ربوعها بالعلم والاصلاح مدى الدوام . آمين . والحمد لله رب العالمين

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
٩١	١٥	الوظ	الوعاظ
٠٠	١٦	والفرض	والغرض
٩٨	١٠	والغرضى	والمرضى
٩٩	٠٢	الاشغال	الاشتغال
٠٠	١٢	الموئق	الموثق
١٠	٠٥	عجيب	عجب
١٠	١٥	ثم قال عن ان	ثم قال ان عن الخ
١٠	٠٣	ثم	ثم
٠٠	١١	وليس فى كلام العرب	وليس في كلام العرب بهذا المعنى وأما الجوهر المعروف. وهو اللؤلؤ — فمعرب وقيل عربي والمعرب ما استعملته العرب وليس من الخ
١٠	٠٩	فى الموازرة	فى الموازاة
١٠	١٦	وفي	وعلى
١٠	٠٧	للقوم	لقوم
٠٠	١٤	لالغة	لألفة
١١	٠٥	لايحلو	لايخلو
٠٠	٠٧	أو	اما
١١	٠٢	بشىء	شىء
٠٠	٠٣	تقرها	تقررها

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
١١٥	٠١	الاصح	والاصح
١١٨	٠١	وينشر	وينشر من
٠٠٠	٠٥	الخفاء	الخفاء مسبلا عليها الخ
١٢٢	٠٤	ولما	ولم
٠٠٠	٠٦	لما	لم
١٢٣	١٣	لا	لان
٠٠٠	١٦	بخاصته أو حقيقته	بخاصة أو حقيقة
١٤٥	٠١	للعقل	العقل
١٤٦	٠٢	آزره	أزره
١٥٥	١٣	لوجهين	الوجهين
٠٠٠	١٥	عابهم	عاتبهم
١٦٣	٠٩	بواسطة	بواسطة خلقة الخ
٠٠٠	١٨	المقالين	المقالتين
٠٠٠	٢١	لاتم	لاتم
١٦٧	١٧	والسيد	والسيد عليه الخ
١٦٨	٢١	ونسأله	ونسأله بمن الخ